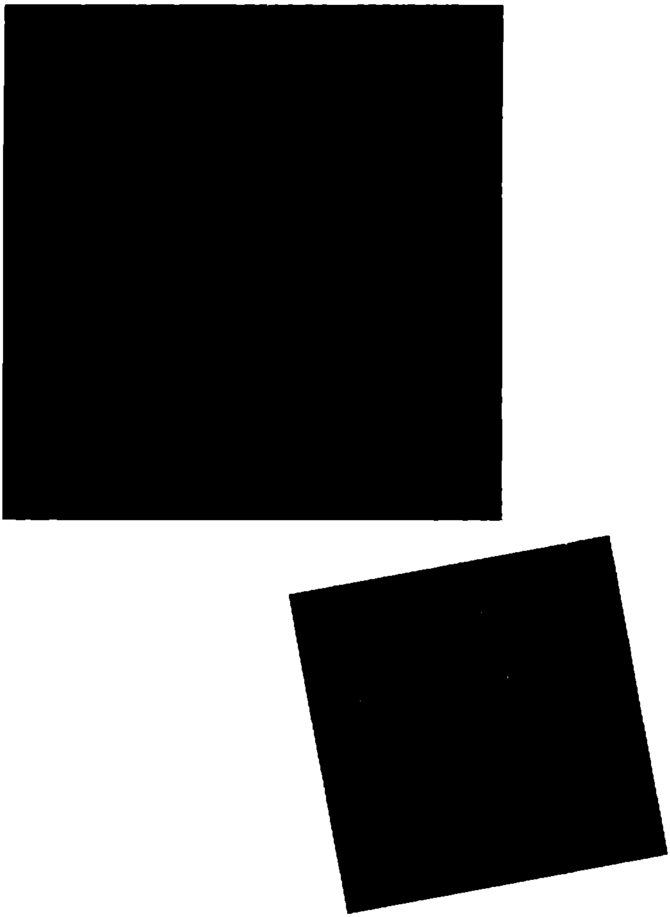
سیاست پست آنارشیسم

سال نیومن

مترجمان: جهانگیر جهانگیری (عضو هیئت‌علمی دانشگاه شیراز)،
رودابه دهقانی و رعنا محمدتقی‌نژاد

سیاست
پست آنارشیسم



دربارهٔ کتاب

نیومن، در این کتاب، به بررسی پساآنارشیسم می‌پردازد و آنارشیسم قرن نوزدهم را از منظر پساساختارگرایی بازتفسیر می‌کند. او از پساساختارگرایی و متفکرانی مانند فوکو، دلوز و لکان الهام می‌گیرد تا دیدگاهی ضدذات‌گرایانه و ضدبنیادگرایانه را اتخاذ کند. نیومن دیدگاه آنارشیستی کلاسیک را که دولت را شر اساسی و قدرت را به‌عنوان یک نیروی سلطه برای واژگونی می‌بیند، نقد می‌کند. درعوض، پیشنهاد می‌کند که بایستی قدرت را به‌عنوان چیزی که همه‌جا هست، پراکنده است و خود سوژه‌ها را تشکیل می‌دهد، در راستای دیدگاه فوکو در نظر بگیریم. پست ـ آنارشیسم ایدهٔ یک انقلاب کامل که نظم موجود را واژگون می‌کند را کنار می‌گذارد. این کتاب می‌تواند برای دانشجویان علاقه‌مند به نظریه‌های پست‌مدرن و نظریهٔ پساساختارگرایی در علوم سیاسی، جامعه‌شناسی، فلسفه و مطالعات فرهنگی مفید به فایده باشد.

دربارهٔ نویسنده

سال نیومن یک نظریه‌پرداز سیاسی بریتانیایی متولد ۱۹۷۲ است. او استاد نظریهٔ سیاسی در کالج گلدسمیت دانشگاه لندن است. نیومن به‌خاطر آثارش درزمینهٔ «پست ـ آنارشیسم» شناخته شده است. هدف رویکرد نیومن این است که سیاست را از نظم دولتی خارج کند و امکانات آنارشیسم را به‌عنوان یک عمل سیاسی و پروژهٔ خودآیینی تجدید کند، درحالی‌که برخی از مقوله‌های مفهومی آنارشیسم کلاسیک را نیز تغییر می‌دهد. دیدگاه پساآنارشیستی نیومن چشم‌انداز منحصربه‌فردی را برای درک سیاست‌های رادیکال معاصر و ماهیت درحال تحول آنارشیسم در جامعهٔ مدرن ارائه می‌دهد.

دربارهٔ مترجمان

جهانگیر جهانگیری عضو هیئت‌علمی بخش جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز است. از ایشان مقالات زیادی در مجلات معتبر داخلی و خارجی به چاپ رسیده است. کتاب قدرت و سیاست در اندیشهٔ پساساختارگرا از همین نویسنده نیز ترجمهٔ ایشان و حسن پورنیک است که توسط انتشارات مهراندیش به چاپ رسیده است.

سیاست پست‌آنارشیسم

سال نیومن

مترجمان: جهانگیر جهانگیری (عضو هیئت‌علمی دانشگاه شیراز)،
رودابه دهقانی و رعنا محمدتقی‌نژاد

نیومن، سال، ۱۹۷۲ - م. Newman, Saul
سیاست پست‌آنارشیسم/سال نیومن : مترجمان جهانگیر جهانگیری...[و دیگران] : ویراستار مهدی سجودی‌مقدم:
تهران: مهراندیش، ۱۴۰۳.
۲۸٤ ص.
۹۷۸-۶۲۲-۸۱۵۸-۳۷-۲
HX۸۳۳ ۳۳۵/۸۳ ۹۸۱۶۴۷۸

در این کتاب از «نشانهٔ درنگ» که با علامت «ِ» مشخص می‌شود، استفاده شده است. «نشانهٔ درنگ» نویسهٔ مناسبی است که به‌جای ویرگولِ نابجا می‌نشیند و بسیاری از دشواری‌های خواندنِ درستِ متنِ فارسی را نیز برطرف می‌کند.

سیاست پست آنارشیسم

• سال نیومن •

• مترجمان: جهانگیر جهانگیری (عضو هیئت‌علمی دانشگاه شیراز)، روادبه دهقانی و رعنا محمدتقی‌نژاد •
• ویراستار: مهدی سجودی مقدم •
• مدیر هنری: پیمانه صفائی تهرانی •
• آماده‌سازی و نظارت فنی: مهراندیش •
• چاپ: اول، تهران، ۱۴۰۳ • چاپ: قشقایی •
• ۵۰۰ نسخه • شمارهٔ نشر: ۳۹۳ •
• شابک: ۲-۳۷-۸۱۵۸-۶۲۲-۹۷۸ •
• قیمت: ۳۵۵۰۰۰ تومان •

انتشارات مهراندیش
خیابان فلسطین شمالی، بعد از خیابان بزرگمهر، نرسیده به خیابان انقلاب، بن‌بست نیلوفر، شماره ۱، واحد یک.
کدپستی: ۱۴۱۶۹۳۴۱۱۳
تلفن: ۶۶۴۸۹۳۶۵ - ۰۲۱
همراه: ۰۹۱۲ ۵۵۹ ۱۶۰۲
mehrandish@yahoo.com
www.mehrandishbooks.com
@mehrandishbooks
mehrandishbooks
mehrandishnashr

فهرست

سپاسگزاری

بر خود لازم می‌دانیم از زحمات عزیزانی که در تدوین و تکمیل این کتاب یاری‌رسان ما بوده‌اند، صمیمانه قدردانی کنیم.

نخست، از جناب دکتر بندرریگی‌زاده که با دقت و وسواس علمی، زحمت تطبیق ترجمهٔ چهار فصل نخست کتاب را با متن اصلی متقبل شدند، سپاسگزاری ویژه می‌کنیم. همچنین از جناب آقای سجودی مقدم که ویراستاری نهایی این اثر را با تمام دقت و شکیبایی انجام دادند، نهایت تشکر و قدردانی را داریم.

در پایان، از تمامی عزیزانی که به‌نحوی از انحا در این مسیر ما را همراهی کردند، سپاسگزاریم. محبت و حمایت‌های شما این اثر را به نقطهٔ تکمیل رساند.

امیدواریم این کتاب گامی مؤثر در ارتقای دانش و آگاهی باشد.

مترجمان

پیشگفتار نویسنده بر ترجمهٔ فارسی
از باکونین تا لکان: اقتدارستیزی و جابه‌جایی قدرت[1]

تغییرات بسیاری از زمان انتشار نخستین ویراست کتاب از باکونین تا لکان در سال ۲۰۰۱ رخ داده است. کتابی که در بحبوحهٔ اشتیاق گرم و شدید پست‌مدرن نوشته شد، و تقابلِ گریزناپذیر میان نظریهٔ آنارشیستی (به‌ویژه نظریهٔ آنارشیست‌های بزرگ قرن نوزدهم مانند باکونین، پرودون، کروپتکین و اشتیرنر) و تفکر پساساختارگرایی (که چندسالی است درحالِ برافروختن دنیا و ویران کردن وفاداریِ گرامی‌داشتهٔ ما به انسان، انسانیت و عقل است) را مورد کاوش قرار داد. آن‌گونه که فوکو بیان می‌کند، «روشنگری در عین آنکه به اکتشاف آزادی‌ها پرداخت، انضباط‌ها را نیز خلق کرد.» در بطن فلسفهٔ آنارشیستی نوعی تنش وجود داشت، به‌طوری که به‌طرزی رادیکال روابط نابرابر قدرت را طرد می‌کرد، درحالی‌که این امر را به نام برخی ایدنال‌های خاصِ روشنگری صورت می‌داد و تعهدات انقلابی خود را بر ظرفیت‌های عقلانی و اخلاقی درونیِ انسان بنیان می‌گذاشت. اما این‌گونه به نظر رسید که چنین بنیان‌های هنجاری و هستی‌شناختی آن‌گونه که در ابتدا تصور می‌شده از پایداری یا شفافیت برخوردار نیستند، و لذا (نه‌تنها آنارشیسم، بلکه) سیاستِ رادیکال را به روی مجموعه‌ای از سرگشتگی‌ها می‌گشایند که در آن مقوله‌های مرکزیِ آزادی، ذهنیت و فراروایت به‌مثابهٔ یک انقلاب مبهم و گنگ به نظر می‌رسند. میان این دو نوع از اندیشه همواره تقابلی ضروری وجود داشت؛ درحالی‌که هر دو شامل یک ویژگیِ مشترک ضداقتدارگرایی بودند و در این تقابل هریک محدودیت‌های دیگری را آشکار می‌ساخت. متفکرین پساساختارگرا مانند فوکو، دریدا، دلوز و گاتاری، و لکان، طردهای گفتمانی، روابط پنهان قدرت و شکاف‌های هستی‌شناختی را در پسِ سیمای ایدهٔ انسان آشکار می‌ساختند؛ درحالی‌که آنارشیسم، پساساختارگرایی را

1. From Bakunin to Lacan: anti-authoritarianism and the dislocation of power.

به یک انسجام سیاسی بالقوه که همواره از آن محروم بود، مجهز می‌ساخت. اصطلاح «پست‌آنارشیسم» تلاشی بود برای سنتز کردن این دو خط فکری (همراه آوردن آنان در یک همنواییِ پرحاصل و کاوش در دلالت‌های سیاسی این قرابت).

ازآن‌پس، این پیوند غیرمتجانس آنارشیسمِ پساساختارگرایانه یا پست‌آنارشیسم حیات خود را اختیار کرده و در مباحث و مناظره‌ها میان محققینِ آنارشیست و همچنین به‌طور عام‌تر در قلمروهای نظریهٔ سیاسی رادیکال رایج و متداول گشته است. این امر تا حدی ناشی از برجستگی فزایندهٔ خود آنارشیسم است: آنارشیسم از حاشیهٔ سیاست رادیکال (جایی که دهه‌ها در آنجا درحالِ فرسودن بود) به‌سوی صف مقدمِ نزاع‌های معاصر آمده است، به‌ویژه امواج کنشگری جهانی، از انحراف‌های ضدسرمایه‌داری پس‌از نبرد سیاتل گرفته تا جنبش تصرفیِ[1] متأخر. آن‌گونه که دیوید گرابر[2] و بسیاری از مفسرین دیگر بیان کرده‌اند، امروزه سیاستِ ضدسرمایه‌داریِ رادیکال به آنارشیسم شباهت دارد و به اصول آن ازجمله سازمان‌دهی افقی[3]، کنش مستقیم و تصمیم‌گیری مبتنی‌بر اجماع قرابت می‌یابد. برای سال‌های متمادی شاهد طغیان سیاست شبکه‌ای بوده‌ایم، از زاپاتیستا در چیاپاس گرفته تا گروه‌های خویشاوندی و شبکه‌های پنهانی‌تری مانند شبکهٔ ناشناس[4]. همان‌گونه که مدعی بوده‌ام، فراروایتِ انقلاب (که متضمن یک رویداد جهانی است که در آن قدرت دولت توسط سازمانی پیشگام به تصرف درمی‌آید) با یک شیوهٔ متفاوتِ کنش جایگزین شده است، یک سیاست خُرد که در سطحی محلی‌تر به دگرگونی روابط و فضاهای اجتماعی می‌پردازد. مطمئناً همان‌گونه که بهار عربی نشان داده است، هنوز دگرگونی‌های سیاسی کلان وجود دارند (تلاش‌های شجاعانه ازسوی مردم عادی علیه نابرابری‌های طاقت‌فرسا) اما به‌طور کلی موفقیتشان کمتر بوده است. خودِ فوکو جنبه‌هایی از انقلاب ایران را در سال ۱۹۷۹ تحسین می‌کرد، به‌ویژه معنویت سیاسی آن را که در میل مردم برای به خطر انداختن جانشان برای شکست رژیم شاه مشاهده کرده بود. لذا ما نباید از رفعت و تعالی انقلاب‌ها بکاهیم؛ اما نیز نمی‌توانیم اغفال آنان را در جان دادن به اَشکال جدید قدرت نادیده بگیریم. این همان چیزی است که در کتاب حاضر از آن به‌عنوان «مکان قدرت» یاد کرده‌ام، تمایل ساختاری قدرت برای بنیان نهادن مجدد خود، حتی در جنبش‌های انقلابی‌ای که در پی

1. Occupy movement.
2. David Graeber.
3. Horizontal organization.
4. Anonymous.

واژگونی آن هستند. این بینش را عمیقاً مرهون آنارشیست‌ها در مجادله‌شان با مارکسیست‌ها و لنینیست‌ها دربارهٔ استراتژی انقلابی هستیم.

شاید امروزه دلیل ضد هژمونیک بودن جنبش‌های ضد سیستم نیز همین امر باشد؛ این جنبش‌ها به‌دنبال متزلزل کردن قدرت هستند، بدون آنکه جایگزین آن شوند. آنچه من طغیان می‌نامم (ایده‌ای که آن را از ماکس اشتیرنر اقتباس کرده‌ام) نوعی از کنش (عمل) است که هم‌زمان فردی و جمعی است، و تصرف قدرت سیاسی یا حتی نابودی عمدهٔ قدرت بخشی از هدف آن را تشکیل نمی‌دهد، بلکه به‌دنبال رهایی دادن خود از قدرت و الگوهای فرمان‌بری است که قدرت را ابقا می‌کنند. جدا از آنکه این امری ضدسیاسی یا واپس‌زنیِ رواقیِ نزاع‌های سیاسی باشد، منجر به کنار گذاشتن رادیکال ساختارهای قدرت می‌شود. کار اخیرتر من دربارهٔ پست‌آنارشیسم (نگاه کنید به Postanarchism, 2015)، ایدهٔ طغیان و همچنین هستی‌شناسی آنارشی را برای بازاندیشی در سیاست رادیکال امری کانونی تلقی می‌کند.

اما ما باید با این واقعیت نیز کنار بیاییم که خودِ قدرت نیز به امری «آنارشیک» بدل شده است، اینکه نهادهای سیاسی در جوامع سراسر دنیا درحالِ تجربهٔ یک بحران مشروعیت سهمگین هستند، و کارکرد نمایندگی سیاست به‌طور جبران‌ناپذیری درهم شکسته است. این ضرورتاً نشانهٔ امیدوارکننده‌ای نیست، چراکه هنوز نمی‌دانیم چه چیزی جایگزین آن خواهد شد. شرایط نیهیلیسمِ کنونی ما ممکن است به پایانی وخیم‌تر از سرمایه‌داری نئولیبرال منتهی شود (و هم‌اکنون نیز در بسیاری از جوامع سراسر جهان می‌توانیم نشانه‌هایی از یک واکنش فاشیستیِ درحالِ ظهور را مشاهده کنیم، با انرژی تاریک و خشن و نیز جنگ مدنی جهانی آن). مخاطرهٔ توأم با واسازیِ بی‌پایان قدرت آن است که قدرت متمایل به گرفتن صورت آشکار و سرگشودهٔ خود می‌شود، و این همان زمانی است که به‌طرز خطرناکی بی‌ثبات و ارعابگر می‌شود. ادعای من این است که دوران ما درحالِ تغییر است، اصول و نهادهای آشنا(ی سیاسی و اقتصادی) که سابقاً هژمونیک بودند، بیش‌ازپیش برایمان تهی و مرده می‌نمایند، و راز بزرگ نیستیِ قدرت[1] درحالِ افشا شدن است. یقیناً این لحظه دارای خطرات بسیار است، نه میل به اعاده کردن اصل اقتدار، بلکه پر کردن جای آن با تکثر و گسترش دهشتناک قدرت. هیچ پروژهٔ سیاسی رادیکالی نمی‌تواند به خود اطمینان دهد که از این اغوا یا وسوسهٔ دائمی مصون است. در همین

1. Power's non-existence.

حال، شرایط آنارشیکِ هستی‌شناختی‌ای که به‌طور فزاینده‌ای درحالِ نمایاندن خود است، افقی را برای تفکر و کنش سیاسیِ خلاقانه به روی ما می‌گشاید. امروزه وظیفهٔ سیاست رادیکال این نیست که یک هژمونی جدید را بر فراز این افق پوچ و تهی بنا نهد، بلکه بیشتر آن است که صورت‌هایی از زندگی و کنش‌های آزادانه را ترویج و تثبیت کند که به نمایان و قابل دیده شدن آن کمک نمایند.

بدون شک نظریهٔ پست‌آنارشیست می‌تواند از سنت فلسفی و سیاسی ایران و همچنین از کنشگران مشارکت‌کننده درس‌های فراوانی بیاموزد، مانند افرادی که فوکو در سال ۱۹۷۹ تحسینشان می‌کرد، آنانی که درگیر در یک نزاع غریب و شجاعانه علیه سلطه و نابرابری بودند. امید من آن است که این کتاب بتواند گفت‌وشنودی را میان کنشگران و متفکران ایران و غرب بگشاید، و درنهایت از اینکه کار من شایستهٔ ترجمه بوده است، بسیار خرسندم.

سال نیومن

لندن، اوت ۲۰۱۶

مقدمه

چرا به آنارشیسم علاقه‌مند باشیم؟ چرا به یکی از بدعت‌آمیزترین سنت‌های سیاسی‌ای علاقه‌مند باشیم که حضور سایه‌گونِ[1] آن در سیاست‌های انقلابی، بسیاری را بر آن داشت که به‌عنوان شکلی از بیماری روانی ایدئولوژیکال طردش کنند. ادعای اصلی آنارشیسم (اینکه می‌توان بدون دولت و بدون یک اقتدار مرکزی زندگی کرد) مورد لعن و کفر بوده است؛ این ادعا نه‌تنها ازسوی جریان‌های اصلی فهم سیاسی که میراث سنت حاکمیت[2] را می‌پذیرند، بلکه ازسوی سایر انواع سیاستِ رادیکال و انقلابی که دولت را ابزار مناسبی برای دگرگونی جامعه قلمداد می‌کنند نیز با چنین واکنشی مواجه شده است.

علاوه‌بر این، آنارشیسم در اغلب مواقع از انسجام ایدئولوژیکی و سیاسی‌ای که سایر سنت‌های سیاسی از آن برخوردار بوده‌اند، محروم بوده است. به‌رغمِ وجود ساختمان فکریِ مشخص حول اصول ضداقتدارگرا[3] و تساوی‌طلبی[4]، آنارشیسم همواره گمراه[5] و پراکنده بوده است؛ هرچند که آنارشیسم نمایندگان کلیدی خود را داشته، اما برخلاف مارکسیسم، حول یک نام مشخص شکل نگرفته است. درحقیقت، به‌رغمِ ابتکار شگفت‌انگیز برخی متفکران کلاسیکِ آنارشیست (و هدف من نیز در کتابِ حاضر نشان دادن همین بدعت نظری است) معمولاً آنارشیست‌ها را نه با نظریه بلکه با عمل انقلابی مرتبط دانسته‌اند (۱). همچنین باآنکه آنارشیسم به‌لحاظِ تاریخی تأثیر مشخصی بر جنبش‌های کارگری و سایر کشمکش‌های رادیکال داشته، اما مانند مارکسیسم ازنظر سیاسی هژمونیک نبوده است. آنارشیسم در شعله‌های درخشانِ شورش زبانه کشید (شورش‌ها و پروژه‌های خودمختار

---

1. Shadowy.
2. Sovereign tradition.
3. Anti- authoritarianism.
4. Egalitarianism.
5. Heterodox.

طی قرن‌های ۱۹ و ۲۰) اما این‌ها نیز بسیار سریع نابود یا بی‌رحمانه سرکوب شدند.

درعین‌حال، به‌رغم این شکست‌ها و حاشیه‌ای بودن آنارشیسم، شاید بتوان به نکته‌ای اشاره کرد که می‌تواند «آنارشیست نامتغیر[1]» (۲) نامیده شود: تمایل همیشگی برای زندگیِ بدون حکومت که شبح آن دائماً بینش سیاسی را در برگرفته است. طرد اقتدار سیاسی به نام برابری و آزادی[1] همیشه بخشی از واژگانِ زبان رهایی و رستگاری خواهد بود. ابراز این تمایل را امروزه می‌توان در نزاع‌های معاصر علیه سرمایه‌داری جهانی مشاهده کرد، که البته نزاع‌هایی برای خودمختاری نیز هستند. چشم‌انداز آنارشی (زندگی بدون وجود حکومت که برای سنتِ حاکمیت کابوس فرجامین است،) تجسم اشتیاق ازلیِ سنت رادیکال است. لذا هدف اصلی من در این کتاب اثبات جایگاه آنارشیسم به‌عنوان افق واقعی سیاست رادیکال است.

این ادعایی جسورانه است. آنارشیسم توسط بسیاری، درواقع اکثریت، در چپ سیاسی اتوپیایی قلمداد می‌شود. در سیاست رادیکال[1] ابعاد اتوپیاییِ اجتناب‌ناپذیری وجود دارد؛ درواقع این همان چیزی است که آن را رادیکال کرده است. بایست بگویم که اتوپیاباوری باید مورد دفاع قرار گیرد نه اینکه انکار شود. بعلاوه باید یادآور شوم که جامعه‌ای با ارتباط آزاد و فارغ از دولت رؤیای مارکس هم بود. آنارشیسم شامل رادیکال‌ترین تجلی اصول آزادی و برابری است که قابل تجزیه نبودنِ آن‌ها از هم و همچنین عدم تحققشان در چارچوبی دولت‌گرا را اعلام می‌کند: آزادی و برابری، هرکدام به شیوه‌های مختلفی توسط دولت در بند و محدودیت هستند. مطابق با آنارشیسم، دموکراسی نمی‌تواند به‌خوبی در بطن دولت محقق شود. دموکراسی (که موتور ایجاد مفصل‌بندی‌های[2] جدید و رادیکال برابری و آزادی است) همواره از محدودیت‌های دولت عدول می‌کند و با اصول سلطهٔ دولت در تقابل است. هرچند برای آنارشیست‌ها، دموکراسی باید چیزی بیش‌از قاعدهٔ اکثریت باشد، چراکه می‌تواند آزادی فردی را تهدید کند. ترجیحاً دموکراسی باید به‌عنوان دموکراسی تکینی‌ها[3] تصور شود.

به همین دلایل، آنارشیسم در مرکز سیاستِ رهایی‌بخشی[4] است و می‌تواند به‌مثابهٔ قلمرو واقعی سیاستِ رادیکال قلمداد شود. همچنین یکی از بحث‌های من این است

---

1. Anarchist invariant.
2. Articulations.
3. Singularity.
4. Politics of emancipation.

که آنارشیسم درس‌های مهمی برای آموختن به سایر اشکال سیاسی دارد. برای مثال، آنارشیست‌ها تناقضِ نهایی لیبرالیسم را پررنگ می‌کنند: هرچند که در لیبرالیسم، نظارت‌ها و موازنه‌های نهادی به کار گرفته می‌شوند و بدین‌طریق انتظار می‌رود که قدرتِ دولت مهار شود، اما آزادی و حقوق فردی را هیچ‌گاه نمی‌توان درون نظم دولتی به‌درستی محقق کرد. سیاست امنیت[1] و امتیازات ویژه[2]، که همواره بخشی از لیبرالیسم بوده‌اند و به دورهٔ لاک[3] بازمی‌گردند، درنهایت منجر به تشدید قدرت دولت می‌شوند و لذا تهدیدی برای آزادیِ فردی ایجاد می‌کنند. لیبرالیسم همواره بر پایهٔ پروژهٔ غیرممکنِ آشتی دادن آزادی و امنیت استوار بوده است. بعلاوه، آنارشیست‌ها نشان می‌دهند که تلاش‌های لیبرالیسم برای توجیه قدرت دولت از طریق نظریاتی مثل سازش و قرارداد اجتماعی تردستی‌هایی غیرمتقاعدکننده‌اند و درنتیجه دولت' تحمیلِ نامشروع قدرت باقی می‌ماند. بااین‌حال، درون لیبرالیسم بُعدی آنارشیست وجود دارد: برای مثال، لحظهٔ طغیان در فلسفهٔ سیاسی لاک، یا آزادی‌خواهی رادیکال که در تفکرات جِی. اِس. میل[4] وجود دارد. شاید آنارشیسم به‌عنوان رویِ وحشی لیبرالیسم دیده شود که در جست‌وجوی گسترش قلمرو آزادی فردی است و نشان می‌دهد این امر تنها در غیاب دولت و در دلِ برابری اجتماعی و اقتصادی قابل تحقق است.

آنارشیست‌ها به سوسیالیست‌ها این درسِ ضروری را می‌دهند که برابری اجتماعی نمی‌تواند به قیمت آزادی متولد شود؛ و نه‌تنها این رابطهٔ جایگزینی (فدا کردن) از آزادی و خودمختاری فردی تخطی می‌کند، بلکه خود نیز در مسیری غیر از برابری منحرف می‌شود. آن برابری' که به‌صورت قهری بر افراد تحمیل شود، متضمن برخی مکانیسم‌های استبدادی قدرت است، و این فی‌نفسه شکلی از نابرابری است؛ رابطهٔ سلسله‌مراتبی فرماندهی[5] و فرمان‌بری[6] که ایدهٔ واقعی برابری را به استهزاء می‌گیرد. برابری' بی‌معنا و خودمتناقض[7] خواهد بود، مگر آنکه مردم بتوانند آزادانه و بدون دخالتِ یک دستگاه دولتیِ متمرکز آن را

---

1. Politics of security.
2. Prerogative.
3. Locke.
4. J. S. Mill.
5. Command.
6. Obedience.
7. Self- contradictory.

برای خود انتخاب نمایند. آنارشیستِ قرن نوزدهمیِ روس، میخائیل باکونین،[1] در مباحثات خود با مارکس در انترناسیونال اول[2] گوشزد می‌کند که اگر دولت خودش در یک انقلاب سوسیالیستی نابود نشود، دیکتاتوری‌ای از بوروکرات‌ها و دانشمندان ظهور خواهد یافت که بر رعایا و کارگران حکومت می‌کنند، و استبدادی جدید را تحمیل می‌نمایند (پیش‌بینی‌ای که در تجربهٔ انقلاب بلشویک[3] و پس‌آیندِ آن تأیید شد).

در دوران اخیر شاهد افول این دو ایدئولوژی رقیب بوده‌ایم. لیبرالیسم سیاسی (در حدی که همیشه به‌عنوان چیزی غیر از یک نظریه وجود داشته) نه‌تنها توسط بنیادگرایی بازار (نئولیبرالیسم)، جایی که بازار فضای سیاسی را اشغال می‌کند، تخریب شده، بلکه همچنین توسط سیاست امنیت[4]، که در آن منطق خودکامهٔ[5] ضرورت و کنترل' جایگزین زبانِ حقوق، آزادی‌ها و جواب‌گویی قدرت شده نیز تخریب می‌شود. لیبرالیسم توسط نتیجهٔ خودش، یعنی امنیت و بازار از پای درآمده است. همچنان که برای سوسیالیسم، شکلِ انقلابی مارکسیست به‌واسطهٔ تجربهٔ اتحاد شوروی از اعتبار افتاد، و شکلِ سوسیال‌دموکرات پارلمانیِ آن در این تصور که می‌تواند اشتیاق سرد بازار سرمایه‌داری را گرم‌تر کند در یک تسلیم مطلق به آن خاتمه یافت.

بااین‌وجود، در بررسی اینکه آیا آنارشیسم می‌تواند هیچ‌گونه جایگزینی برای این ایدئولوژی‌ها ارائه کند، باید این سؤال را مطرح نماییم: آنارشیسم به‌عنوان نوعی سیاست چگونه است؟ آیا نظریهٔ سیاسی آنارشیستی وجود دارد؟ آیا آنارشیست چیزی بیش‌از طرد اقتدار سیاسی، تکانه‌ای سرکش یا «میل به نابودیِ»[6] معروف باکونین[7] است؟ آیا آنارشیسم چیزی متمایز برای افزودن به تفکر سیاسی دارد؟ ازآنجایی‌که آنارشیسم همواره خود را ضدسیاست مطرح کرده، این سؤال' پارادوکس مشخصی را در آنارشیسم ظاهر می‌کند. آنارشیسم آگاهانه به‌دنبال براندازی سیاست بوده، و تضادی مانوی[8] را میان اصل

1. Mikhail Bakunin.
2. First International.
3. Bolshevik.
4. Politics of security.
5. Totalitarian.
6. Urge to destroy.
7. Bakunin.
8. Manichean.

اجتماعی[1] (متشکل از قانون طبیعی، و شرایط اخلاقی و عقلانی) و اصل سیاسی[2] (که همان نظمِ غیرطبیعی قدرت است) متصور بوده است. لذا امحاء دولت به معنای امحاء خود سیاست تصور می‌شد، شورشِ امرِ اجتماعی علیه امرِ سیاسی. اگر این‌گونه باشد، آیا آنارشیسم هنوز می‌تواند نوعی سیاست تلقی شود؟ بلی، چراکه در عین خواهشِ براندازی سیاست، آنارشیست‌هایی مانند باکونین و کروپوتکین[3] نیز استراتژی‌های انقلابی، سازمان‌دهی و بسیج مردمی، برنامه‌های سیاسی و شکل جوامع پساانقلابی را مورد بحث قرار می‌دادند، که مطمئناً همگی آنان مسائلی سیاسی هستند. پس این پارادوکس، به مفهوم متفاوتی، از سیاست منجر می‌شود: سیاستی که در بیرون و در تضاد با دولت فهمیده می‌شود. لذا تنش میان ضدسیاست و سیاست که در مرکز آنارشیسم جای دارد، بر جدایی سیاست از چارچوب دولت اثرگذار است. به‌این‌ترتیب چالش اصلی کتاب حاضر پرداختن به چیستیِ معنای سیاست بیرونِ از نظم هستی‌شناختیِ حاکمیت دولت است.

یک سیاستِ ضدسیاست؟[4]

لذا می‌بایست در نظر داشته باشیم که آنارشیسم فقط ضدسیاست نیست (بلکه یک سیاست نیز هست). اجازه دهید آنارشیسم را به‌عنوان سیاستِ ضدسیاست[5] یا سیاست ضدسیاسی[6] صورت‌بندی نماییم. اما این صورت‌بندی منجر به دشواری‌هایی برای آنارشیسمِ کلاسیک می‌شود. می‌بایست معنای این سرگشتگی[7] را دقیق‌تر بررسی نماییم: معنای سیاست در متن ضدسیاست چیست؟ و ضدسیاست در متن سیاست چه معنا می‌شود؟ یک سمت از این صورت‌بندی چه موانع و محدودیت‌هایی را برای سوی دیگر ایجاد می‌کند؛ و هریک چه امکاناتی را برای دیگری مهیا می‌کند؟

پست‌آنارشیسم می‌تواند به‌عنوان تحقیقِ این لحظهٔ سرگشتگی‌آور[8] در آنارشیسم

1. Social Principle.
2. Political Principle.
3. Kropotkin.
4. A Politics of anti-politics.
5. Politics of anti- politics.
6. Anti- political politics.
7. Aporia.
8. Aporetic.

قلمداد شود. پست‌آنارشیسم فرم خاصی از سیاست نیست؛ و هیچ‌گونه برنامه یا رهنمودهای واقعی را پیشنهاد نمی‌کند. حتی یک نظریه دربارهٔ سیاست هم نیست. و نبایست نوعی رهایی یا عزمیت به ورای آنارشیسم دیده شود؛ و بر «بعداز» آنارشیسم نیز دلالت ندارد. برعکس، پست‌آنارشیسم پروژه‌ای است برای رادیکالیزه و تجدید کردن سیاست آنارشیسم (پروژه‌ای برای در نظر گرفتن آنارشیسم به‌عنوان یک سیاست). بیایید پست‌آنارشیسم را به‌عنوان نوعی واسازی[1] فهم کنیم. برای دریدا، واسازی یک روش‌شناسی است که هدف آن مورد پرسش قرار دادن و نمایان کردن سلسله‌مراتب‌های مفهومی، تقابل‌های دوتایی و سرگشتگی‌ها در فلسفه است (لحظه‌های ناهماهنگی و تناقض). این فرایندی است که در افق «انسداد متافیزیک»[2] رخ می‌دهد، و هدف آن آشکار کردن چیزی است که دریدا متافیزیکِ حضور نام می‌نهد که هنوز هم شبح آن تمام گفتمان فلسفی را در بر گرفته است. درنتیجهٔ تضعیف این متافیزیک حضور، خوانشی واسازانه نشان می‌دهد که هیچ مفهومی یک واحد خودبسنده و جامع نیست: هویت آن همواره وابسته به اصطلاحی دیگر است که انکار می‌شود و حضورش در آن لحظه باعث بی‌ثباتیِ اصطلاح مسلط می‌گردد (۳). بااین‌وجود، همان‌طور که دریدا مشخص می‌کند، واسازی نباید به‌عنوان تخطیِ ساده‌ای از فلسفه تلقی شود:

هیچ تخطی نخواهد بود اگر کسی آن را نوعی جای‌گیریِ ناب و ساده به ورایِ متافیزیک درک کند ... حال چه در حملات و چه در تخطی‌ها، ما با قاعده و برنامه‌ای همراه هستیم که متافیزیک به صورتی تقلیل‌ناپذیر[3] بدان گره خورده است، به‌طوری که هرگونه رفتار تخطی‌آمیز ـ دقیقاً از طریق اعمال سلطهٔ درون انسداد متافیزیک ـ ما را درون آن محصور می‌نماید. اما، ساحت درونی از طریق اقداماتی که در مورد آن انجام می‌شوند و به‌واسطهٔ راه‌های گشایشی که بر محدودهٔ [ایجادشده به‌وسیلهٔ متافیزیک] اِعمال می‌گردند جرح‌وتعدیل می‌شود. درنتیجه، تخطی‌ای که از صورت گرفتن آن [سخن به میان می‌آید] هیچ‌جا به‌عنوان یک عمل انجام‌شده[4] حضور ندارد.

به همین نحو، پست‌آنارشیسم نوعی تخطی یا عزیمت ورای واژگان آنارشیسم نیست؛ آنارشیسم را پشت سر نمی‌گذارد، بلکه درونش به‌مثابهٔ تعهد و اشتغالی مداوم به

1. Deconstruction.
2. Closure of metaphysics.
3. Irreducibly.
4. *Fait accompli.*

محدودیت‌های آن عمل می‌کند، و برای تغییر و بازاندیشیِ این محدودیت‌ها لحظهٔ خروج را طلب می‌کند. بدین ترتیب، حوزهٔ گفتمانیِ[1] آنارشیسم را بدون ترک آن اصلاح می‌نماید.

پست‌آنارشیسم عمدتاً متافیزیکِ حضور که شبحِ آن آنارشیسم را دربر گرفته است، مورد تحقیق و پرسش قرار می‌دهد؛ و در جست‌وجوی بی‌ثبات کردن شالوده‌گرایی[2] است. ابزارهای واسازانهٔ آن شامل تفکرات پساساختارگرایانه و عناصر نظریهٔ روان‌کاوانه[3] است؛ ابزاری که بدان وسیله، نقد هویت‌های ذات‌گرا و بنیان‌های عمیق هستی‌شناختی ژرف را بسط می‌دهم. چنانکه نشان خواهم داد، برخی از مقولات مرکزی و ادعاهای تفکر کلاسیک آنارشیستی بر پیش‌فرض‌هایی استوار است که به‌لحاظِ نظری دیگر نمی‌توانند پایدار و دائمی باشند. این‌ها عبارت‌اند از: درکی ذات‌گرایانه از سوژه؛ جهان‌شمولیِ[4] اخلاق و منطق، و ایدهٔ مترقی بودنِ روشنگری بشر؛ تصور نظم اجتماعی به‌عنوان نظمی طبیعی‌ساخته (برای مثال توسط قوانین طبیعی) و عقلانی؛ تصور دیالکتیکی از تاریخ؛ و نوعی پوزیتیویسمِ[5] مشخص که بر مبنای آن علم می‌تواند حقیقتِ روابط اجتماعی را نمایان کند. این ایده‌ها از گفتمان انسان‌گراییِ روشنگری برمی‌خیزند که آنارشیسم قرون هجدهم و نوزدهم بسیار متأثر از آن‌ها بود. من ادعا دارم که این ایده‌ها قدرت کامل خود را از دست داده‌اند؛ و بخشی از یک پارادایم معرفت‌شناختیِ مشخص هستند، شیوهٔ مشخصی از تفکر و دیدن دنیا که بسیار مسئله‌برانگیز است و تداوم یافتن آن دشوار می‌باشد. این بدان معنا نیست که روشنگری منسوخ شده است، بلکه یعنی گرایش‌های اصلی آن باید مجدداً مورد بررسی قرار گیرند.

اما انتقاد پست‌آنارشیستی به شالوده‌گرایی بدان معنا نیست که ما باید سیاست رهایی بخشی و اصول آزادی و برابری که انگیزهٔ آنارشیسم هستند را واگذاریم. بلکه کاملاً برعکس. من حقیقتاً ادعا می‌کنم که امروزه آنارشیسم برای توسعهٔ سیاست و اخلاق رادیکالِ آزادی ـ برابری نیازی به این بنیان‌های عمیق در طبیعت آدمی و روشنگریِ عقلانی و معنوی ندارد.

اگر این تنشِ سرگشتگی‌آور میان سیاست و ضدسیاست چنان‌که برای آنارشیسم صدق می‌کند را کاوش نماییم، می‌بینیم که وقتهٔ سیاست منجر به عارضه‌ای برای آنارشیسم

---

1. discursive field of anarchism.
2. Foundationalism.
3. Psychoanalytic.
4. Universality.
5. Positivism.

می‌گردد. برای مثال، سیاست اشاره به گونه‌ای درگیری با روابط قدرت دارد. به پیروی از بینش میشل فوکو[1] مبنی‌بر آنکه روابط قدرت هم فراگیر و هم سازندهٔ هویت‌های اجتماعی، عملکردها و گفتمان‌ها هستند، سیاست (حتی سیاستِ رادیکال) فعالیتی است که درون زمینه‌ای با ساختاربندی قدرت صورت می‌گیرد. هرچند که هیچ‌گاه نمی‌توانیم کاملاً از قدرت پیشی بجوییم (چون همواره شکلی از روابط قدرت وجود خواهد داشت)، اما می‌توانیم به‌طور بنیادی این حوزه از قدرت را از طریق فعالیت‌های مداوم آزادی اصلاح نماییم. علاوه‌بر این، همهٔ اشکال سیاستِ رادیکال (به‌خصوص آنارشیسم که مدعی است قدرت و اقتدار[1] غیرطبیعی و غیرانسانی هستند) بایست با امکان تعلقِ روانیِ سوژه به قدرت، تمایل به اقتدار و خود ـ استیلایی[2] که از زمان فروید[3] تا رایش[4] مطرح بوده، رقابت کند. لذا، اگر بخواهیم با مسئلهٔ بندگیِ[5] داوطلبانه مقابله کنیم، انقلاب علیه قدرت و اقتدار بایست متضمن انقلابی خرده ـ سیاسی[6] باشد که در سطح تمایل سوژه رخ دهد. همچنین تأکید بر وقتهٔ سیاسی: در آنارشیسم بیشتر ایدهٔ احتمال و حادثه را تصدیق می‌کند تا روایتی انقلابی را که به‌واسطهٔ آشکارسازیِ عقلانی روابط اجتماعی و قوانین تاریخی تعیین شده باشد. انقلاب‌ها و طغیان‌ها (حتی آن‌هایی که براندازی دولت را جست‌وجو می‌کنند) حوادثی تاریخی‌اند که باید ساخته شوند و خودبه‌خود نیازمند سازمان‌دهی آگاهانه و بسیج سیاسی هستند.

هرگاه قطب سیاسی محدودیت‌های مشخصی را اعمال می‌کند (واقعیت قدرت، خطرات بندگی داوطلبانه و ...) قطبِ غیرسیاسی، برخلاف آن، در طلب خروج است: حرکتی ورای محدودیت‌ها. این معنای افق نامتناهی و نامحدود است که در آن هرچیزی ممکن است. این وقتهٔ اتوپیاست و به معنایی دیگر وقتهٔ اخلاق نیز هست. همان‌گونه که گفته شد، آنارشیسم دارای بعد اتوپیاییِ مهمی است، حتی اگر آنارشیست‌های کلاسیک[1] خود ادعا کرده باشند که برخلاف ماده‌گرایان[7] و عقل‌گرایان[8]، اتوپیاباور نیستند. درواقع،

1. Michel Foucault.
2. Self- domination.
3. Freud.
4. Reich.
5. Servitude.
6. Micro- political.
7. Materialists.
8. Rationalists.

برخی عناصرِ اتوپیاییِ بخشی ضروری از هر نوع سیاست رادیکال هستند؛ همراهِ مخالفت با نظم موجود، به‌ضرورت[1] یک جایگزین مطالبه می‌شود: بینش اتوپیایی. بااین‌حال، تلاش من بر این است که در این کتاب رهیافتی متفاوت به اتوپیاباوری را صورت‌بندی نمایم: اهمیت تصور کردنِ جایگزینی برای نظم موجود به معنای طرح برنامه‌ای دقیق برای آینده نیست، بلکه بیشتر به جهتِ در اختیار نهادن نقطه‌ای از اختلاف و بیرونیت است به‌مثابهٔ راهی برای بازجویی یا استنطاق محدودیت‌های این نظم. علاوه‌بر آن، درمورد اتوپیا باید برحسب عمل (عمل در اصلی‌ترین معنای آن) و خلق جایگزین‌ها در زمان حال و موقعیت‌های موضعی تفکر کرد، نه برحسب در انتظار ماندن برای انقلاب. اتوپیا چیزی است که در خودِ کشاکش‌های سیاسی ظهور می‌یابد.

اخلاق نیز خروج از نظم موجود را ایجاب می‌کند، اما از جهتی متفاوت. اخلاق بدان معنا که من در اینجا می‌فهمم، شامل آشکار کردن هویت‌ها، اعمال، نهادها و گفتمان‌های سیاسی موجود برای دیگری است، دیگری‌ای که فراتر از ضوابط و شرایط آنان قرار می‌گیرد. اخلاق صرفاً به‌کارگیری هنجارهای اخلاقی و عقلانی نیست (بلکه بیشتر تزلزلِ پیوستهٔ حاکمیتِ هنجارها، هویت‌ها و نهادهایی است که مشروعیتشان را از این هنجارها می‌گیرند؛ [متزلزل کردن آن‌ها] به‌وسیلهٔ چیزی که از چنگشان می‌گریزد). لذا اخلاق چیزی است که سیاست را از بیرون تخریب می‌کند. در اینجا بایست فهمی آنارشیک از اخلاق که تاحدی از امانوئل لویناس[1] اقتباس کرده‌ام را بسط دهم.

نکته این است که سیاست نمی‌تواند بدون ضدسیاست عمل کند و برعکس. این دو باید همراه یکدیگر حرکت کنند. همواره باید بیرونیِ ضدسیاسی وجود داشته باشد، وقتهٔ اتوپیایی گسست[2] و افراط[3] که محدودیت‌های سیاست را تخریب می‌کند. وقتهٔ اخلاقی نمی‌تواند به‌وسیلهٔ بعد سیاسی تحت‌الشعاع قرار گیرد، اما به‌رغمِ آنکه برخی مانند کارل اشمیت عنوان کرده‌اند، از آن هم نمی‌تواند جدا شود. اگر قرار باشد تصور یا درکی از امر سیاسی به دست آید، تنها از طریق تنشِ سازندهٔ مشخصی با اخلاق ممکن است. هم‌زمان، ضدسیاست نیاز دارد تا به‌لحاظِ سیاسی مفصل‌بندی شود؛ نیازمند آن است که از طریق مبارزات و درگیری‌های واقعی با اشکال مختلف سلطه به عمل تبدیل شود. باید روشی

1. Emmanuel Levinas.
2. Rupture.
3. Excess.

برای سنجش سیاسی بینش ضدسیاسی از طریق پیروزی‌ها، شکست‌ها و دستاوردها و واژگونی‌های[1] استراتژیک مهیا باشد. لذا درحالی‌که ضدسیاست به تفوق بر نظم موجود اشاره دارد، نمی‌تواند از آن فرار کند (بلکه باید با محدودیت‌های آن مقابله کند، و اینجا همان لحظه‌ای است که پای سیاست به میان می‌آید). تفوق بر قدرت به معنای درگیری با آن است و نه اجتناب از آن؛ تحققِ آزادی' نیازمند گسترش دائمیِ فعالیت‌های نوین آزادی در امنیه روابط قدرت است. بنابراین می‌توان گفت که پیوند ناگسستنیِ خاصی میان وقتهٔ سیاسی و ضدسیاسی در آنارشیسم وجود دارد؛ یک تنش سازنده که آنارشیسم از آن بهره می‌گیرد تا رهیافت‌های تازه‌ای را برای سیاست رادیکال تنظیم نماید.

استقلال امر سیاسی[2]

به‌واقع، از طریق کار کردن با سرگشتگی میان سیاست و ضدسیاست، پست آنارشیسم به‌سوی فهم جدیدی از «امر سیاسی»[3] می‌رود. در اینجا شانتال موف[4] تعریف مناسبی از امر سیاسی به دست می‌دهد، که آن را از سیاست متمایز می‌کند:

مقصود من از «امر سیاسی» بعد تخاصمی[5] است که در ماهیت روابط انسان است، تخاصمی که می‌تواند اشکال متنوعی داشته باشد و در سنخ‌های گوناگونِ روابط اجتماعی ظهور یابد. از جهتی دیگر «سیاست» معرفِ مجموعه‌ای از فعالیت‌ها، گفتمان‌ها، و نهادهایی است که قصد دارند نظم مشخصی را برپا کنند و همزیستی انسان را در شرایطی سازمان‌دهی کنند که این شرایط به‌علت تأثیری که از «امر سیاسی» گرفته‌اند، به‌طور بالقوه تعارضی[6] هستند (۵).

بنابراین، در این مفهوم، امر سیاسی ممکن است به‌عنوان ناخودآگاهِ سرکوب‌شدهٔ سیاست قلمداد شود (بُعدِ تخاصم و تعارض در قلب روابط اجتماعی) که نظم سیاسی را تهدید به بی‌ثباتی می‌کند و لذا باید رام شود.

تلقی موف از امر سیاسی به‌عنوان قلمرو تخاصم و تعارض از صورت‌بندی امر

---

1. Reversals.
2. The autonomy of the political.
3. The political.
4. Chantal Mouffe.
5. Antagonism.
6. Conflictual.

سیاسی توسط اشمیت[1] برحسب تقابل دوست/دشمن برگرفته شده است (۶). تهدیدی وجودی که توسط دشمن علیه یک هویت سیاسی مشخص مطرح شده، تهدیدی که احتمال جنگ را پیش‌فرض می‌گیرد، و پیوندی جمعی را در مقابل دشمن ایجاد می‌کند، ازنظر اشمیت این همان چیزی است که روابط سیاسی را از سایر روابط اعم از اقتصاد، دین، نظام اخلاقی[2] و اخلاق[3] متمایز می‌سازد.

به‌زعم اشمیت این درک از امر سیاسی اساساً در تضاد با لیبرالیسم است، چراکه لیبرالیسم تلاش دارد از امر سیاسی طفره رود یا آن را انکار کند. اشمیت آن را ضدسیاست می‌داند: لیبرالیسم در بی‌اعتمادی خود به دولت[1] امر سیاسی را نفی می‌کند و آن را با جامعهٔ مدنی جایگزین می‌کند، یعنی با قلمرو منافع خصوصی، قانون، اقتصاد، اخلاق و حقوق فردی:

یک خط‌مشیِ[4] لیبرالِ در قالب آنتی‌تزیِ جدلی[5] علیه دولت، کلیسا یا سایر نهادهای محدودکنندهٔ آزادی فردی وجود دارد. شاهد یک خط‌مشی لیبرال برای تجارت، کلیسا و آموزش هستیم، اما به‌جز انتقادی لیبرال از سیاست قطعاً سیاست لیبرالی وجود ندارد (۷).

اشمیت انتقادی مشابه را به آنارشیسم وارد می‌کند، چون آن را یک ضدسیاست می‌داند که به نام ماهیت فی‌نفسه لطیف انسان، مخالف دولت سیاسی است: آنارشیسم طبیعی[6] نشان می‌دهد که اعتقاد به طبیعتِ نیک آدمی کاملاً معادل است با نفی رادیکال دولت (۸).

چگونه یک رهیافت پست آنارشیست باید به چالش اشمیت پاسخ گوید؟ آیا مخالفت با دولت که در مرکز آنارشیسم قرار دارد آن را به یک لیبرالیسم سیاسی تسلیم می‌کند که در آن قلمرو منافع فردی[1] امر سیاسی را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد؟ برخلاف آن، ادعای من این است که پست آنارشیسم درک جدیدی از استقلالِ امر سیاسی را در اختیار ما می‌گذارد که از هر دو پارادایم اشمیتی و لیبرال فراتر می‌رود.

سیاست پست‌آنارشیسم ازاین‌جهت فراتر از درک اشمیتی می‌رود که تأکید دارد دولت دامنهٔ مناسبِ سیاست نیست، بلکه دامنهٔ مناسب، آن فضاهای مستقلی هستند که

1. Schmitt.
2. Morality.
3. Ethics.
4. Policy.
5. Polemical.
6. Indigenous anarchism.

خود را در تضاد با دولت تعریف می‌کنند. ازنظر اشمیت، دولت ـ ملت[1] جایگاه عمدهٔ سیاست است، چون این دولتِ حاکم است که در مورد تمایز دوست/دشمن تصمیم‌گیری می‌کند. بااین‌حال، از چشم‌انداز پست‌آنارشیست، درواقع دولت' سامان سیاست‌زدایی[2] است: این ساختارِ قدرت است که سیاست‌ها را اداره می‌کند، جنبهٔ متمردی[3] که اقتضای امر سیاسی است را تنظیم، کنترل و سرکوب می‌کند؛ این به معنای صرف‌نظر کردن از تعارض و تخاصم در مبنای شالوده‌های خود است. نقد این محدود کردنِ امر سیاسی به سامانِ سیاسی به موف نیز وارد است که به نظر می‌رسد بخواهد ایدهٔ تخاصم و آشوب[4] را بپذیرد، به‌خصوص با ایده‌ای که دربارهٔ دموکراسیِ مجادله‌ای[5] دارد این تعارض را به‌طور ضمنی منحصر به چارچوب دولتِ ملی می‌داند. مجادلهٔ من این خواهد بود که تخاصم دموکراتیک[6] که موف آن را به‌عنوان تعارضی بر سر مرزهای شمول[7] و محرومیتِ[8] درون دولت قرار می‌دهد، به‌واقع تنها در تضاد با دولت است که خود را محقق می‌سازد. لذا صحبت از استقلال امر سیاسی، همانند اشمیت و موف، ضرورتاً ایدهٔ سیاست استقلال[9] را تداعی می‌کند: این ایده که سیاست به‌دنبال تعریف فضاهای استقلال از دولت است، فضاهایی که در آنان مردم زندگی خودشان را فارغ از سایهٔ عظیم لویاتان[10] تعیین می‌کنند. پست‌آنارشیسم به درکی متفاوت از استقلال امر سیاسی اشاره دارد که سنت نوهابزی و ژاکوبیِ[11] تفکر سیاسی، که برایشان امر سیاسی چیزی جز تثبیت دولت نبود را کاملاً دگرگون می‌کند.

علاوه‌بر آن، پست‌آنارشیسم با فراسیاسی کردن سیاست به سبک اشمیتی که تلاش دارد تا اخلاق را از حوزهٔ سیاسی تهی کند، مخالف است. چنانکه گفته‌ام، سیاست را

---

1. Nation- state.
2. Depoliticisation.
3. Insurgent.
4. Disruption.
5. Agonistic democracy.
6. Democratic agonism.
7. Inclusion.
8. Exclusion.
9. Politics of autonomy.
۱۰. **لویاتان یا لوتان** (انگلیسی: Leviathan) هیولا یا اژدهای عظیم‌الجثه‌ای اسطوره‌ای است که از دریا سَرک می‌کِشد و مثل و مانند ندارد. در اندیشهٔ هابز منظور از لویاتان همان دولت است. (مترجمان)
11. Jacobin.

باید در ارتباط با اخلاق در نظر گرفت، به‌عنوان چیزی که حاکمیت سیاست[1] (و همچنین سیاست حاکمیت) را برهم می‌زند. درحقیقت، وقتهٔ اخلاقی به‌مثابهٔ مهارکنندهٔ قدرتِ مطلقِ[2] سیاست عمل می‌کند، پر کردن فضای هستی‌شناختی با سیاست (چیزی که نه‌تنها به نیهیلیسم، بلکه به نوعی سیاست‌زداییِ رادیکال نیز راه می‌برد، به‌طوری که سیاست آن‌قدر گسترش می‌یابد تا به نقطه‌ای برسد که هرگونه معنایی را از دست بدهد). در این صورت هیچ سیاست ناب یا مطلقی وجود نخواهد داشت؛ و حتی اگر بتواند باشد فقط منجر به پیامدهای فجیع می‌شود. تشدید امر سیاسی خبر از ایجاد فضایی بسته، خفقان‌آور و مطلق‌گرا می‌دهد که در آن سیاست ناپدید می‌شود. لذا به شکلی پارادوکسیکال، استقلال امر سیاسی به جداییِ آن از حوزهٔ اخلاقی وابسته نیست، بلکه به اشتغال مداوم و گشودگی‌اش بر آن بستگی دارد. درک پست‌آنارشیستی از امر سیاسی بر شکاف هستی‌شناختی ضروری و سازنده میان اخلاق و سیاست تأکید دارد. درست همانند اشمیت که عقیده دارد فضای سیاسیِ دولت ـ ملت به‌عنوان مانع[3] یا بازدارندهٔ قدرتِ جهانی یک رژیم لیبرالِ نوینِ بشردوستی[4] و قانون بین‌المللی عمل می‌کند (۱۰). من نیز عقیده دارم اخلاق (که حاوی بعدی ضدسیاسی «و نه غیرسیاسی» است) به‌مثابهٔ مانعی برای سیاست عمل می‌نماید.

اما انگیزش ضد استبدادگرا و امتناع آن از تطهیر سیاست منجر به لیبرالیسم شدن پست‌آنارشیسم نمی‌شود. درحالی‌که پست‌آنارشیسم وقتهٔ خاصی از ضدسیاست را شامل می‌شود و درحالی‌که در تردید نسبت به اقتدار دولت و تأکید بر آزادی فردی با لیبرالیسم اشتراک دارد، اما معادل با آن نیست. از دیدگاهی پست‌آنارشیست، لیبرالیسم امر سیاسی را تابع نظم اقتصاد، اخلاق و قانون قرار می‌دهد (آن را فرع می‌داند) ـ این به سیاست‌زداییِ مشخصی راه می‌برد که در آن وقتهٔ سیاسیِ عمل و رقابت به‌وسیلهٔ منافع خصوصی و دل‌مشغولی‌های جامعهٔ مدنی نابود می‌شود. درواقع، ایراد لیبرالیسم این است که جامعه را به‌عنوان قلمرو آزادیِ فردی و تبادلات بازار می‌پذیرد، بدون در نظر گرفتن موانعی که دومی برای اولی ایجاد می‌کند. علاوه‌بر آن، حوزهٔ امر سیاسی را تابع ایده‌های حقوق بشر و بشردوستی قرار می‌دهد. اشمیت کاملاً محق بود که نسبت به چنین ایده‌هایی مشکوک باشد، به‌زعم وی این‌ها شکل جدیدی از امپریالیسم را پنهان کرده‌اند (۱۱). هم‌زمان

1. Sovereignty of politics.
2. Imperium.
3. Katechon.
4. Humanitarianism.

می‌توان گفت که لیبرالیسم به‌قدر کفایت ضدسیاسی نیست، بدین معنا که به‌قدر کافی ضد دولت نیست. تمجید لیبرالیسم از آزادی فردی در تناقض با پذیرش دولت به‌عنوان نگهبان این آزادی است. لذا لیبرالیسم، از دیدگاهی پست‌آنارشیست، نه به‌قدر کافی سیاسی است و نه ضدسیاسی.

در اینجا آشکار است که من از اصطلاحات سیاسی و ضدسیاسی به معنایی اساساً متفاوت با اشمیت استفاده می‌نمایم. همان‌گونه که اشاره کرده‌ام، من با اشمیت در تلقی دولت به‌عنوان پایگاه ممتاز امرِ سیاسی مخالف هستم: امر سیاسی ساخت فضای استقلال است که فاصله‌ای را از دولت حفظ می‌کند، و بدین‌سان اصل حاکمیت دولت را مورد تردید قرار می‌دهد. هم‌زمان، اندیشهٔ ضدسیاسی به هر دو وقتهٔ اخلاق و اتوپیا ارجاع دارد که در آن‌ها مرزهای واقعیتِ سیاسی ما به چالش کشیده می‌شوند. و در این معنا، امر ضدسیاسی نیز نوعی درگیری سیاسی را ایجاب می‌کند. یکی از مشکلات مربوط به تصورات استاندارد از استقلال امر سیاسی (که متوجه تصور اشمیت و موف، و به شکلی دیگر نیز متوجه هانا آرنت می‌باشد (۱۲)) آن است که اینان بُعد ضدسیاسی را فراموش کرده یا فعالانه آن را نفی می‌کنند. ضدسیاست نباید با بی‌تفاوتی نسبت به سیاست، انفعال مطلق یا جدایی از درگیری سیاسی، اشتباه شود. بلکه بایست به‌عنوان رویگردانی فعالانه از محدودیت‌های آنچه هست به نام آنچه می‌توانست باشد تلقی گردد. و این مطمئناً یک حرکت عظیم سیاسی است. من ضدسیاست را ناخودآگاهِ سیاست قلمداد می‌کنم، و از این نظر هر درکی از امر سیاسی باید شامل امر ضدسیاسی باشد و با رابطهٔ پارادوکسیکال این دو اصطلاح درگیر شود. به همین دلیل آنارشیسم (که سیاستِ ضدسیاستِ آن توسط پست‌آنارشیسم آشکار شده) صورت‌بندی جدیدی را از استقلال امر سیاسی به دست می‌دهد.

ساختار کتاب

در فصولی که می‌آیند از طریق کاوش در آنارشیسم و جایگاه آن در نظریهٔ سیاسی یک رهیافت پست‌آنارشیست به امر سیاسی را به‌دقت شرح خواهم داد.

در فصل اول آنارشیسمِ کلاسیک[1] متفکرانی مانند گُدوین[1]، باکونین[2]، پرودُن[3] و کروپوتکین[4] را مورد توجه قرار خواهم داد، عناصر کلیدی فلسفهٔ سیاسیِ آنان را بررسی خواهم کرد: طرد دولت و اقتدارِ متمرکز سیاسی؛ شکاکیت نسبت به دموکراسی، قرارداد اجتماعی و سایر گفتمان‌های مشروعیت‌بخشِ دولت؛ و نقد دارایی و نابرابری. ادعای من این است که اصلی‌ترین محرک سیاسی و اخلاقی آنارشیسم تمایل آن به برابری ـ آزادی است، که در آن دو اصل برابری و آزادی (که در نظریهٔ لیبرال اغلب تفکیک شده یا در تنش باهم تصور می‌شوند) ازنظر آنارشیست‌ها به‌طرزی ناگسستنی مستلزم یکدیگرند، و به یکدیگر تحرک و معنا می‌بخشند.[1] بعلاوه، نشان می‌دهم که آنارشیسمِ کلاسیک بر پایهٔ درکی معین از جامعه استوار است، تصور اصل اجتماعی به‌عنوان نظمی ماهیتاً طبیعی و اخلاقی، برخلاف اقتدار و قدرت که غیرطبیعی و ضداخلاق تلقی می‌شوند و دخالت آن‌ها کارکرد طبیعی جامعه را برهم می‌زند.

فصل دوم به کاوش مسائل خاصی می‌پردازد که این نوع درک از روابط اجتماعی با آن روبه‌روست. به تحقیق در پارادایم انسان‌گرای روشنگری خواهم پرداخت که آنارشیسمِ کلاسیک بر آن اساس درک می‌شود، و نشان می‌دهم بنیان‌های عمیق هستی‌شناختی که اساس فلسفهٔ آن را شکل می‌دهند (بنیان در ماهیت انسان، تحقیق علمی و عقلانیت و اخلاقیاتِ یک بدنهٔ اجتماعی بدون ساختار) درنهایت ناپایدار و غامض هستند. در اینجا مفهومی از آنارشی که منتسب به لویناس و همچنین متفکر هایدگری، راینر شورمن[5] است را بسط می‌دهم: آنارشی به آشفتگی و امکان‌ناپذیری غاییِ بنیان‌های پایدار هستی‌شناختی، حتی خود بنیان‌های آنارشیسم، اشاره دارد. هرچند من بر این نظر هستم که این وقتهٔ آنارشیک (که وقتهٔ اخلاقی هم هست) درنهایت با آنارشیسم متناقض نیست و آنارشیسم می‌تواند از طریق آنارشی مجدداً مفصل‌بندی شود تا ادراکات (مفاهیم) پست‌آنارشیستی تازه‌ای را از سوبژکتیویسم سیاسی، روابط قدرت، اخلاقیات، سیاست شورشی[6] و اتوپیا ایجاد کند.

در فصل سوم مجادلهٔ میان آنارشیسم و مارکسیسم را بازبینی می‌کنم. استدلال

1. Godwin.
2. Bakunin.
3. Proudhon.
4. Kropotkin.
5. Reiner Schürmann.
6. Insurrectionary politics.

می‌کنم که آنارشیسم نظریه‌ای جایگزین را دربارهٔ دولت و قدرت بسط داده است. این نظریه[1] دولت را به‌مثابهٔ بعد سیاسی بسیار مستقلی در نظر می‌گیرد که قابل تقلیل به یک تحلیل طبقاتی یا به شیوهٔ غالب تولید نیست. این مفهوم‌سازی جدید از دولت طی قرن نوزدهم به مجادله‌ای جدی میان آنارشیست‌ها و مارکسیست‌ها بر سر استراتژی انقلابی و سازمان‌دهی سیاسی منجر شد، مجادله‌ای که امروزه با اتمام پروژهٔ مارکسیست/لنینیست جدی‌تر هم شده است. در اینجا رهیافتی (پست)آنارشیست به استقلال امر سیاسی را بسط می‌دهم، و آن را در تقابل با چشم‌اندازهای متفاوت پسامارکسیست و نئواشمیتی قرار می‌دهم که به ادعای من مسئلهٔ حاکمیت دولت را به‌قدر کافی مورد بحث قرار نمی‌دهند.

فصل چهارم ایدهٔ سیاستِ خارج از دولت را اتخاذ می‌کند و ارتباط این ایده را با تفکرِ رادیکال قاره‌ایِ امروزین نشان می‌دهد. هدف فصل آن است که جایگاه آنارشیسم را در مناقشه‌های متفکرین قاره‌ای مشخص کند، مانند آلن بَدیو[1]، ژاک رانسیر[2]، اسلاوی ژیژک[3]، مایکل هارت[4] و آنتونیو نِگری[5]. نشان خواهم داد که بسیاری از اندیشه‌ها و اشتغالات ذهنی این متفکرین ـ به‌ویژه، مرجّح دانستن سیاست بر دولت، تأکید بر سوبژکتیویتهٔ سیاسی به‌جای مفهوم طبقه و پررنگ ساختن مفهوم سازمان سیاسی ورای مفهوم حزب سیاسی ـ آنارشیستی[1] تصدیق‌نشده را بازتاب می‌دهد. علاوه‌بر آن نشان می‌دهم که چگونه آنارشیسم می‌تواند در این مسائل ایجاد تزلزل کند. در همین‌جاست که ادعا می‌کنم امروزه سیاستِ رادیکال بایست برحسب گسست[1] از نظم موجود فهمیده شود، نه به‌عنوان بُعدی ماندگار که در آن ظاهر شده. اما سیاست «رخداد»[6] که این تصورِ از گسست آن را ایجاب می‌کند باید به شیوه‌ای فهمیده شود که از شکل‌های انقلابیِ خشن، هراس‌آور و بالقوه اقتدارطلبِ گذشته ممانعت کند.

در فصل پنجم، به مجموعهٔ متفاوتی از منازعات می‌پردازم (این بار به نظریه‌پردازان آنارشیست معاصر که به‌زعم من تفکرشان نشانگر استمرار آنارشیسمِ کلاسیک است).

1. Alain Badiou.
2. Jacques Rancière.
3. Slavoj Žižek.
4. Michael Hardt.
5. Antonio Negri.
6. the politics of the event.

درواقع، به‌رغمِ تفاوت‌های اساسی، موری بوکچین[1] و جان زرزان[2] در طرد پست‌مدرنیسم/پساساختارگرایی باهم مشترک هستند و بر هستی‌شناسیِ ذات‌گرا تأکید دارند. برای نشان دادن محدودیت‌های رهیافت ایشان، تلاش می‌کنم تا ایدهٔ سیاست آنارشیسم (یا پست‌آنارشیسم) را بیشتر توسعه دهم که خود را بر اساس هویت‌های ذات‌گرا، فرایندهای توسعهٔ دیالکتیکی یا یک برداشت زیستی از بدنهٔ اجتماعی قرار نمی‌دهد؛ امکان‌پذیریِ دگرگونیِ رادیکال باید بیشتر به‌عنوان لحظه‌های پیش‌بینی‌نشدهٔ آزادی دیده شوند که ایدهٔ یک نظم طبیعیِ تعیین‌شده را نمی‌پذیرند. همچنین در اینجا بیشتر به مسئلهٔ اخلاق می‌پردازم، و به اتهامی پاسخ می‌گویم که پست‌آنارشیسم (که تأثیر خاصی را از فلسفهٔ اگزیستانسیالیستِ ماکس اشتیرنر می‌گیرد) به نیهیلیسم و نسبی‌گرایی وارد می‌کند. مفهوم متفاوتی از عمل اخلاقی و فعالیت آزادی را طرح‌ریزی می‌کنم که دیگر بر هویت‌های ثابت و مقولات جهان‌شمولِ اخلاقی متکی نیست. در اینجا مسئلهٔ اتوپیا مهم خواهد شد، البته در معنایی جدید: نه به‌عنوان تعیین یک برنامه انقلابی تغییر سیاسی، و نه به‌عنوان آرمانی‌پردازی دربارهٔ آینده، یعنی دربارهٔ جامعهٔ پساانقلابی، بلکه به‌عنوان لحظهٔ گسست[3] و ناهمگنی.

در فصل نهایی، این لحظاتِ اتوپیاییِ گسست و منازعه را مورد کاوش قرار می‌دهم؛ لحظاتی که درزمینهٔ سیاست رادیکال امروزین به‌خصوص مبارزات علیه سرمایه‌داریِ جهانی ظهور می‌یابند. سپس استدلال خواهم کرد که این جنبش‌های مقاومت گوناگون (گروه‌های بومی، شبکه‌های ضدسرمایه‌داری، فعالیت‌های زیست‌محیطی، جنبش‌های ضدجنگ و غیره) درنهایت مبارزاتی برای استقلال هستند؛ آنان فضاهای سیاسی‌ای را می‌گشایند که (با اشکالِ سازمان‌دهی آنارشیستی مشخص می‌شوند و) حتی اگر خواسته‌هایی را از دولت مطالبه کنند بازهم خارج از نظم هستی‌شناختی حاکمیت دولت قرار دارند. همچنین، ممکن است به‌عنوان عارضهٔ رژیم کنونی «پست‌سیاست» و نقصان دموکراتیکِ آن تلقی شوند؛ در فعالیت‌های سیاسیِ غیراقتدارطلب و بی‌کانون و ساختارهای تصمیم‌گیری جدیدِ درحال‌توسعه، این جنبش‌ها و تنازعات درک «آنارشیک» جدیدی از دموکراسی را می‌طلبد که دیگر الزامی به حاکمیت نظم دولت ندارد. ادعای من در اینجا، و

---

1. Murray Bookchin.
2. John Zerzan.
3. Rupture.

در سراسر این کتاب آن است که آنارشیسم نه‌تنها امروزه افق سیاست رادیکال را با حداکثر کردنِ سیاست و اخلاق برابری ـ آزادی شکل می‌دهد، بلکه افق غایی خودِ دموکراسی را نیز می‌سازد.

یادداشت‌ها

(۱) درواقع، آنارشیسم گاهی به‌مثابهٔ نوعی ضدنظریهٔ رادیکال شناخته می‌شود. برای مثال، اریکو مالاتستا[1] آنارشیسم را به‌عنوان نوعی عمل شورشِ مستقیم در نظر می‌گرفت و نسبت به تلاش برای تبدیل آن به پروژه‌ای نظری و علمی انتقاد داشت. انتقاد کروپوتکین را ببینید در:

Errico Malatesta: His Life & Ideas, Vernon Richards (ed.) (London: Freedom Press, 1993), p. 41.

(۲) من این اصطلاح را از بنیامین نویس[2] اقتباس کرده‌ام. نگاه کنید به:

'Anarchy- without- Anarchism' (October 2006), available at: http://leniency.blogspot.com/2009/06/anarchywithoutanarchism.html.

(3) Jacques Derrida, *Positions*, trans. Alan Bass (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1971), p. 57.

(4) Derrida, *Positions*, p. 12.

(5) Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2000), p. 101.

(6) Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab (Chicago, IL: University of Chicago Press), 1996.

(7) Schmitt, *The Concept of the Political*, p. 70.

(8) Schmitt, *The Concept of the Political*, p. 60.

(9) Mouffe, *The Democratic Paradox*.

---

1. Errico Malatesta.
2. Benjamin Noys.

(10) Carl Schmitt, *The* Nomos *of the Earth in the International Law of the* Jus Publicum Europeaum, trans. G. L. Ulmen (New York: Telos Press, 2003).

(۱۱) اشمیت در اینجا به سخن پرودُن استناد می‌کند «هرکس انسانیت را مطالبه کند، قصد خدعه دارد» (مفهوم امر سیاسی، ص. ۵۴). در حقیقت، اشمیت کاملاً محق است که اشکال لیبرالِ سیاست که لیبرال‌ها در طول تاریخ از آن‌ها حمایت کرده‌اند را مورد اشاره قرار دهد (نگاه کنید به ص. ۶۹).

(12) Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1958).

فصل اول

مرگ خودخواستهٔ[1] حکومت (۱): بازنگری در آنارشیسمِ کلاسیک

جرارد وینستانلی[2] در رسالهٔ رادیکال قرن هفدهمیِ خود، قانون جدید عدالت[3]، علیه مقررات سیاسی و اجتماعی زمان خود اعلام جنگ کرد. او به نام آزادی و برابری‌ای سازش‌ناپذیر، بی‌عدالتی‌های اقتدار سیاسی، زیان‌های مالکیت خصوصی و حمایت ایدئولوژیک آنان ازسوی کلیسا را محکوم کرد. چنین نهادها و هاله‌پوشی‌های[4] زیان‌باری می‌بایست به یک قانون بنیادی‌تر و جهانی‌تر تسلیم می‌شدند (قانون برابری) و پیش‌از مطرح‌شدن یک بینش کمونیستی جدید دربارهٔ جامعه از میان برداشته می‌شدند:

> زمانی که این قانون جهانیِ برابری در هر مرد و زنی موج بزند، دیگر کسی نمی‌تواند بر هیچ مخلوقی ادعایی داشته باشد و بگوید این از آنِ من است و آن برای توست. این کارِ من است و آن کار توست. بلکه همه باید دستانشان را به کار گیرند تا زمین را کشت کنند و احشام را پرورش دهند، و الطاف زمین باید برای همه مشترک باشد؛ ... نباید هیچ اربابی بر دیگران وجود داشته باشد، بلکه هرکس باید ارباب خودش باشد، آنچه باید در فرد واقع و حاکم باشد تبعیت وی از قانونِ عدالت، منطق و برابری است، و این است ارباب واقعی (۲).

---

1. Euthanasia.
2. Gerrard Winstanley.
3. The new law of righteousness.
4. Mystifications.

قانون عدالت توسط خدا برپای داشته شد، اما مستقیماً توسط مردم اِعمال خواهد شد. برابری و آزادی واقعی ـ که هریک مستلزم دیگری است ـ با تجربهٔ اتوپیایی مالکیت عمومی و زندگی اشتراکی تحقق می‌یابد که در آن نه مالکیت خصوصی و نه اقتدار دولت به رسمیت شناخته نمی‌شوند (۳). تنها در چنین محیطی است که آزادی می‌تواند تصور شود، و در آن هرکس می‌تواند ارباب خودش باشد. تنها در جامعه‌ای از عدم سلطه و برابری است که ناصوابی‌های دنیا اصلاح خواهند شد، و آن رؤیای هزارسالهٔ اجتماع حقیقی تحقق می‌یابد.

این چشم‌اندازِ رادیکال را می‌شود بخشی از چیزی دانست که می‌تواند «رجعیت آنارشیست»[۱] نام گیرد. از جنبش‌های هزاره‌ای و فرقه‌های دگراندیش آناباپتست‌ها[۲] در شهر مونستر[۳] یا تابوریت‌ها[۴] در شهر بوهمیا[۵] در قرون‌وسطا گرفته تا شورش‌های رعایا در اروپای قرون پانزده و شانزده، تا شورش دریانوردان شهر کرونستات[۶] و اجتماعات آزادی‌خواه اسپانیا، جنبش‌های زاپاتیستا[۷] و ضدسرمایه‌داری زمان حاضر، در همگی شاهد یک سیاست مخالفِ[۸] (چپ) نظری و عملی هستیم. این یک سیاستِ طغیان و شورش است که دربرگیرندهٔ میل به رهایی مطلق از اقتدار سیاسی است. هرچند گاهی این شورش خود را در زبان دین آشکار کرده است، اما معمولاً از نوع ضدشریعت[۹] بوده است (به‌عبارتی، این شورش قوانین رسمی و آداب مستقر دینی را طرد نموده و در عوض از آزادی فردی و ابراز وجود[۱۰] دفاع کرده است). (۴) این امری آنارشیستی است، چراکه از اشتیاق به زندگی‌ای

---

۱. Anarchist invaria نیومن این مفهوم را با الهام از بحث ژیل دولوز در کتاب تفاوت و تکرار مطرح ساخته است. همان‌گونه که در بحث دولوز «تکرارِ ضرب‌آهنگ' تقطیعِ منتظمِ زمان و تکرارِ تک‌شدتیِ (isochronic) عناصرِ هم‌نوا است» (Deleuze, 2001 : 21)، در بحث نیومن «رجعت آنارشیستی» با «میلِ تکرارشونده برای یک زندگی عاری از حکومت که شبحش بینش سیاسی را فراگرفته است» (Newman, 2010 : 2) هم‌پیوند می‌باشد. در این قطعهٔ نقل‌شده از نیومن است که شاهد تأثیرپذیری او از مبحث نیچه‌ای «بازگشتِ جاودانِ همان» و شبح‌شناسیِ (hauntology) دریدایی نیز هستیم. (مترجمان)

2. Anabaptist.
3. Munster.
4. Taborites.
5. Bohemia.
6. Kronstadt.
7. Zapatistas.
8. Heretical.
9. Antinomian.
10. Self-expression.

دم می‌زند که توسط دولت مرکزی، قانون، مالکیت خصوصی یا دین رسمی تنظیم نمی‌شود و در آن قراردادهای اجتماعی به‌صورت داوطلبانه و بدون اجبار تعیین می‌شوند. ازآنجاکه اصل دولت و اقتدار سیاسی را طرد می‌نماید یک چنین سیاستی دقیقاً دگراندیش است (علیه تمام سنت‌های سیاست و تفکر سیاسی که ادعا می‌کنند نمی‌توان بدون حاکمیت عمل کرد، می‌ایستد).

این کتاب[۱] کاوشی است دربارهٔ آنارشیسم به‌عنوان یک دگراندیشی سیاسی، به‌عنوان یک پراکسیس و فلسفهٔ سیاسی دگراندیش و مخالف[۱] که به‌واسطهٔ یک میل شورشی ـ یعنی نیروی اتوپیایی و طرد اساسی اقتدار سیاسی ـ جان می‌گیرد. این ضداقتدارطلبی[۱] آنارشیسم را (اگر نگوییم از همه، اما) از اغلبِ فلسفه‌های سیاسیِ دیگر متمایز می‌سازد. در این معنا، نمی‌تواند به ترکیبی از لیبرالیسم و سوسیالیسم تقلیل یابد، به‌رغم اینکه عناصری از این دکترین‌ها را مورد استفاده قرار می‌دهد و رادیکالیزه می‌کند. هرچند ممکن است به نظر برسد که آنارشیسم با لیبرالیسم در تأکید بر آزادی فردی و خودسامانی[۲] مشترک است، اما در این اشتراک، تناقض واقعی خود لیبرالیسم نمایان می‌شود: استقلال فردی نه می‌تواند در شرایط نابرابری محقق شود، و نه می‌تواند تحت حق مالکیت دارایی فردی شکل بگیرد. و نه اینکه می‌تواند از طریق قانون و دولت تحقق یابد. درحالی‌که لیبرالیسم همواره ادعا کرده که حامل همیشگیِ آزادی فردی است، ایدئولوژی امنیت نیز بوده است: آزادی فردی بایست محافظت و نگهداری شود، از هوس و محرکه‌های تجاوزکارانهٔ دیگران محفوظ بماند، و این امنیت تنها از طریق دولتی حاکم و کاربرد قانون ممکن است. درحالی‌که برای لیبرال‌ها آزادی باید با امنیت توأم و همراه باشد، برای آنارشیست‌ها امنیت همیشه با آزادی در تخاصم است: امنیت نقابی است که سلطهٔ سیاسی در پس آن مستور نگه‌داشته می‌شود؛ به‌رغمِ وجود سنجه‌ها و معیارهای لیبرال و به‌رغمِ وجود مکانیسم‌هایی که عهده‌دار برقراری توازن میان آزادی و امنیت در چارچوب لیبرالیسم هستند، [سیاست] امنیت منطق خاص خود را بسط و گسترش می‌دهد. درواقع، آزادی فردی و امنیت دولت نهایتاً اصولی آشتی‌ناپذیر و هم‌ستیز هستند. این‌گونه می‌توان بحث کرد که این تناقضِ موجود در عقلانیتِ سیاسیِ لیبرال[۱] خود را در جهان معاصر به شیوه‌ای بی‌رحمانه رخ می‌نمایاند و آن اینکه دولتِ مدرن برای پیشبرد سیاست‌های خویش و برای تأمین امنیت

1. Heterodox.
2. Self-determination.

خویش به دستاویزِ «جنگ علیه ترور» متمسّک و متوسل می‌شود.

در مقابل، سوسیالیسم که آنارشیسم از بعضی جهات بدان نزدیک‌تر است، در مواقعی آزادی را قربانی اصل برابری کرده است. آنارشیست‌ها در تمایل به برابری اقتصادی و اجتماعی با سوسیالیست‌ها شریک هستند، اما این تمایلِ آن‌ها به قیمت [قربانی کردن] آزادی و خودآیینی فردی نیست. در سوسیالیسم همواره گرایش‌های اقتدارطلب و تمرکزگرا[1] وجود داشته‌اند. از مصادیق این گرایش‌ها می‌توان به تمایل مارکس و انگلس به اِعمال و تشدید قدرت دولت در دورهٔ انقلابی اشاره کرد. همچنان که در این راستا می‌توان «تمرکزگرایی دموکراتیک» مدنظر لنین و سیاست پیش‌گام ـ آن‌گونه که وی مطرح ساخت ـ را همراه با گرایش‌های بت‌وارهٔ‌شدهٔ دولت‌گرا و پارلمانیِ سوسیالیست‌های اصلاح‌طلب و دموکرات‌های اجتماعی مطمح‌نظر قرار داد. همان‌گونه که خواهیم دید، اصلی‌ترین مخالفت آنارشیست‌ها با سوسیالیسم (هم با مارکسیست انقلابی و هم با گونه‌های دموکراتیک آن) این است که سوسیالیسم اغلب خطرات قدرت سیاسی و اقتدار دولت را نادیده می‌گیرد. و امروز چه پایان ننگ‌آوری برای سوسیالیسم! پس‌از سقوط پروژه دولت کمونیست در اتحاد شوروی و نقاط دیگر، و پس‌از افول مدل دولت رفاه در غرب، احزاب به‌اصطلاح سوسیالیست امروزین کاری بهتر از این نمی‌توانند بکنند که خود را با نیازهای بازار جهانی تطبیق دهند. شاید به نظر برسد که حتی رغبت زیادی هم به این امر دارند.

لذا، درحالی‌که آنارشیسم با جنبه‌های مشخصی از لیبرالیسم و سوسیالیسم اشتراک دارد، اما سنّت متمایزی در تفکر سیاسی نیز است (سنّتی که در این فصل مفصل‌تر شرح داده خواهد شد). هم‌زمان می‌خواهم اشاره کنم که آنارشیسم می‌تواند به‌عنوان افق غایی تمام اشکال سیاست رادیکال تصور شود. مقصود من این است ازآنجاکه آنارشیسم آزادی و برابری را تا بالاترین حدّ ممکن با یکدیگر تلفیق می‌کند، لذا سرحد نهایی سیاست رهایی‌بخشی و تنها حالت آن است. تمام اشکال سیاست رادیکال ـ ازجمله اغلب اشکال انقلابی سوسیالیسم و مارکسیسم ـ چه خودآگاه یا ناخودآگاه و چه پنهان یا عیان به نوعی آنارشیسم متمایل هستند، حتی اگر آنارشیسم صرفاً به معنای اتوپیاییِ آن درک شود. برای مثال، جوامع پساانقلابی که توسط مارکس و حتی لنین ترسیم شدند ـ جوامع کمونیستی سرشار از فراوانی و آزادی، آزاد از کار اجباری، مالکیت و دولت متمرکز، که در آن‌ها ترقی آزادانه هر فرد شرط ترقی آزادانهٔ همه است (۵) ـ دقیقاً جوامعی آنارشیستی هستند،

1. Centralist.

و اساساً از بسیاری خواسته‌های متفکرین و انقلابی‌های آنارشیست غیرقابل‌تمیز هستند. تجلیل انگلس از دموکراسی رادیکال و غیرمتمرکز کمونِ ۱۸۷۱ پاریس در ستایشی که توسط آنارشیست‌هایی مانند باکونین و کروپوتکین نسبت به همان اتفاق ابراز شد بازتاب می‌شود، هرچند که در تفاسیر تفاوت وجود داشت (برای انگلس این اولین نمونه از «دیکتاتوری پرولتاریا» بود (۶)؛ درحالی‌که برای باکونین نشانگر امری دیگر، یعنی یک انقلاب اجتماعیِ آنارشیستی بود). ارتباط آنارشیسم با مارکسیسم و همچنین مسئلهٔ دموکراسی رادیکال که آنارشیسم به‌گونه‌ای غیرقابل‌اجتناب ارتباط مبهمی با آن دارد، را کمی بعد بررسی خواهم کرد. اما، در این مرحله می‌توانیم بگوییم که دموکراسی رادیکال و غیرمتمرکز، که سنّت مارکسیستی گاهی خواستار آن شده است، به شکلی از آنارشیسم اشاره و تمایل دارد. مارکس در نوشته‌های اولیهٔ خود ادعا می‌کند که «دموکراسی معمّای حل‌شدهٔ تمام قوانین اساسی[1] است»، و اینکه «تمام اشکال دولت برای اثبات حقانیتشان دموکراسی را در بطن قوانین اساسی خود دارند و بر حق نیستند نظر به اینکه دموکراسی نیستند (۷)». آیا نمی‌توان همین را برای آنارشیسم گفت؟ شاید. به‌عبارتی‌دیگر، خود آنارشیسم ازاین‌جهت شبیه دموکراسی باشد؛ تنهاترین حالت و نهایی‌ترین سرحد که هم‌زمان برای سیاستِ رادیکال حقانیتی غایی و خاکی است که از آن بارور می‌شود و الگوی نهایی‌ای است که با آن قضاوت می‌شود. آیا می‌توانیم بگوییم چون دموکراسی معمّای حل‌شدهٔ تمام قوانین اساسی است، بنابراین آنارشیسم نیز معمّای حل‌شدهٔ سیاست رادیکال است؟ آیا می‌توان گفت همان‌گونه که هیچ‌کدام از اشکال دولت به‌خاطر دموکراسی نبودن بر حق نیستند، هیچ‌کدام از اشکال سیاست رادیکال (و، درحقیقت، هیچ‌کدام از اشکال دموکراسی) نیز برحق نیستند چراکه آنارشی نیستند؟

این ادعاها را به‌مرور شرح داده و توجیه خواهم کرد، اما آنچه اکنون می‌خواهم مورد اشاره قرار دهم دو خوانشِ ممکن از آنارشیسم است؛ دو تفسیری که در هم تنیده هستند، اما ـ همان‌گونه که خواهیم دید ـ درعین‌حال تا حدی ضدیت دارند. در ابتدا آنارشیسم یک سنّت سیاسی و نظری قلمداد خواهد شد و نه یک دکترین یا جزم، چراکه بسیار ناهمگون و متنوع است)؛ در این معنا، آنارشیسم یک پیکرهٔ تفکر و پرکسیس رهایی‌بخش[2] است که به‌وسیلهٔ اصول مشخصی متحد می‌شود، دارای متفکرین و فعالیت‌های کلیدی خاص

1. Constitutions.
2. Praxis.

خود می‌باشد، دارای تاریخی منحصربه‌فرد است، مباحثات و مناقشات خود را دارد و همچنین از ادعاها و استدلال‌های مشخصِ سیاسی، فلسفی و اخلاقی برخوردار است. در درجهٔ دوم تلاش خواهم کرد تا به خوانشی گسترده‌تر و کامل‌تر از آنارشیسم رهیابی کنم (آنارشی ورای آنارشیسم[1])، اگر مورد پسند باشد. این نظریه‌ای جایگزین برای سیاست رادیکال نخواهد بود، بلکه بیشتر نوعی پرسش از خود آنارشیسم است؛ یعنی، اقداماتی که در جهت واسازی قلمرو گفتمانی آن و کندوکاو در پنهان‌های معنی‌شناختی آن صورت می‌گیرند. این آنارشی ورای آنارشیسم (یا پست‌آنارشیسم، همان‌گونه که نام‌گذاری خواهد شد) امری نظری و انتقادی است که در چارچوب‌های آنارشیسم صورت واقع به خود می‌گیرد. امری که بینش‌هایی را از متفکرین و چشم‌اندازهای متفاوت باهم می‌آمیزد که معمولاً هم منتسب به سنّت آنارشیست نیستند. اما باید تأکید کرد که این خوانشِ انتقادیِ جایگزین' قصد ندارد آنارشیسم را واگذارد، بلکه در جست‌وجوی رادیکالیزه کردن آن است. گسترش دامنه و توسعهٔ امکانات آن، و همچنین به‌روز کردن و ارتباط دادن آن با کشاکش‌های سیاسیِ رادیکال امروزین است. لذا، بحث من این است که آنارشیسم چیزی بیش‌از یک سنت فلسفی و سیاسی است؛ آنارشیسم' افقی عام از رهایی را برمی‌سازد که تمام اشکال سیاستِ رادیکال برای رادیکال ماندن ضرورتاً باید به آن توجه کنند. به‌عبارتی، آنارشیسم در وقتهٔ فراروندگی از خود، موجد شاخصه‌ای استعلایی می‌شود؛ مقصود لحظه‌ای است که آنارشیسم در آن از قلمروهای گفتمانی و بنیان‌های هستی‌شناختی‌ای که اساساً درون آن‌ها تصور می‌شد، عبور می‌کند و از آن‌ها فراتر می‌رود و پذیرای صداها و احتمالات متفاوت می‌شود. این بدان معنا نیست که آنارشیسم یک دکترین بسته و خنثی بوده است. برعکس، این ازآن‌روست که آنارشیسم آن‌قدر نسبت به دکترینِ' بدعت‌آمیز و سرکش بوده (بسیار بیشتر از سایر سنّت‌های سیاسی و نظری) که معاصر و پذیرای نوآوری باقی مانده است.

تعریف آنارشیسم: برابری ـ آزادی

راه‌های متعددی برای تعریف آنارشیسم وجود دارد. بسیاری آن را ضد ـ دولت‌گرایی یا شکاکیت کلی نسبت به اقتدار سیاسی می‌دانند (۸). کاملاً صحیح است که برای

1. Anarchy- beyond- anarchism.

آنارشیست یک التزام اساسیِ حداقلی این است که اقتدارِ دولت' هستی[1] خود را بر مبنای لفاظی‌هایی متقاعدکننده‌تر ازآنچه واقعاً وجود دارد توجیه می‌کند؛ اقتدار دولت اجازه نمی‌دهد آنچه واقعاً وجود دارد به‌آسانی در ذهن تصور شود، و امکان ابتناءِ جامعه بر قرارداد اجتماعی به‌سبب سایهٔ سنگین اقتدار دولت است که به هاله‌ای از ابهام فرومی‌رود. همچنین، همان‌گونه که خواهیم دید، اقتدار دولت نمی‌تواند از طریق دموکراسی مشروعیت یابد. اما آنچه به تصور من برای آنارشیسم اساسی اهست، ایدهٔ برابری ـ آزادی است (ترکیبی که از طریق آن تمام اشکال سلطه و سلسله‌مراتب زیر سؤال می‌روند). برابری ـ آزادی، این ایده ساده است که آزادی و برابری به‌طور ناگسستنی مرتبط‌اند و هیچ‌یک بدون دیگری موجودیت نمی‌یابد؛ به بیان باکونین:

> زمانی من آزادم که تمام انسان‌های دیگر در اطراف من (مرد و زن، هر دو) به‌طور برابرانه آزاد باشند. آزادی دیگران' محدودکننده و نفی‌کنندهٔ آزادی من نیست، بلکه برعکس، شرط ضروری آزادی من و تأییدی بر آن است. من به‌موجب آزادی دیگران، به معنای واقعی آزاد خواهم شد، به‌طوری‌که در اطراف من هرچه تعداد افراد آزاد و نیز عمق و وسعت آزادی‌شان بیشتر باشد، آزادیِ من نیز وسیع‌تر و عمیق‌تر می‌شود (۹).

این صورت‌بندی سخاوتمندانهٔ برابری ـ آزادی، آزادیِ دیگری را تهدیدی پنهان نمی‌بیند، بلکه بیشتر تحکیم‌کننده‌های متقابل' تلقی‌شان می‌کند. همچنین، برخلاف درک لیبرال، برابری و آزادی را دو اصل متضاد یا نهایتاً آشتی‌ناپذیر و تحمیل‌کنندهٔ محدودیت به یکدیگر نمی‌داند. برخلاف آن، صورت‌بندیِ رادیکالِ برابری ـ آزادی این دو اصل را بخشی از مقولهٔ همسان‌رهایی[2] می‌داند: یک فرد نمی‌تواند کاملاً آزاد باشد مگر آنکه دیگران نیز آزاد باشند. همچنین، تا زمانی که این آزادی به همراه برابری نباشد نمی‌توان گفت که فرد دارای رهایی است؛ برابری‌ای که از این دیدگاه به برابری قانونی و سیاسی محدود نمی‌شود، بلکه شامل تمام اشکال برابری اقتصادی و اجتماعی است. درنتیجه برابری ـ آزادی نه‌تنها این دو اصل را به‌طوری‌که اهمیت متقابل داشته باشند تلفیق می‌کند، بلکه آن‌ها را نیز در

---

1. Existence.
2. Emancipation.

زمینه‌ای اجتماعی و جمعی قرار می‌دهد که در آن هرکس شرایطِ دیگرانِ پیرامون خودش را باید مورد ملاحظه قرار دهد.

ازاین‌جهت است که خوانشِ رادیکال از برابری ـ آزادی به‌طور محسوسی از خوانشِ لیبرال تفاوت دارد. درک لیبرال از برابری ـ آزادی معمولاً از قانون آزادیِ برابرانه متفکر قرن نوزدهمی، هربرت اسپنسر[1]، اخذ می‌شود که به‌موجب آن «هر فرد این آزادی را دارد تا مطابق خواست خود عمل کند، مشروط به اینکه آزادیِ برابرانه فرد دیگری را نقض نکند» (۱۰). اصلی که در اینجا طرح می‌شود این است که تمامی ما دارای حق برابر برای آزادی هستیم و لذا، هیچ عمل آزادانه‌ای نباید آزادی دیگری را منع یا محدود نماید. عوامل متعدّدی ممکن است این تصوّر را در وهلهٔ امر برای ما به وجود آورند که این دکترینِ عدم‌مداخله (Laissez- faire) اصلاح‌کنندهٔ سالمِ حکومت‌های منکوبگری است که امروزه ما را با وضع افراط‌گرایانهٔ انواع قوانین و محدودیت‌های جزئی، مفرط، سخت و بی‌رحمانه به ستوه آورده‌اند. درواقع، اسپنسر در اولین نوشته‌های خود حامی شکلی از آزادی‌خواهی است که بنا به آن تمام نهادهای حکومت باید تابع اصل برابری ـ آزادی باشند و لذا، ما حق داریم که هرگاه رهنمودهای دولت منجر به تخطی از این اصل شود، به‌سادگی نادیده‌اش بگیریم و از آن سرپیچی کنیم (۱۱). به‌علاوه، این دکترین برابری ـ آزادی باید به‌عنوان یک شرط حداقلیِ ساده برای سیاست' آشکارا مورد حمایت قرار گیرد. هرچند که بررسیِ بیشتر، برخی کاستی‌ها را نمایان می‌کند: به‌طور عمده اینکه برابری نسبت به آزادی در درجهٔ دوم قرار گرفته است. این امر نه‌تنها ازاین‌جهت یک کاستی است که در صورت‌بندی اسپنسر، برابری به‌طرز محدودی شکلی از برابری قانونی (برابری حقوق، برابری در برابر قانون و برابری در برخورداری از حق مطالبهٔ عدم دخالت[2]) قلمداد می‌شود و لذا مطالبات وسیع‌تر برای برابری اجتماعی و اقتصادی مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گیرند (۱۲)، بلکه همچنین ازاین‌جهت یک کاستی قلمداد می‌شود که متضمن تنشی درونی میان آزادی و برابریِ آزادی است؛ تنشی که در آن خودِ آزادی باید اولویت یابد. به عبارتی، به‌زعم اسپنسر، تهدیدی که برابری ـ حتی برابریِ محدود آزادی ـ می‌تواند برای آزادی داشته باشد، بسیار جدی‌تر از تهدیدی است که آزادی برای برابری در بردارد، و لذا اصل برابری باید تابع اصل آزادی قرار گیرد (۱۳).

---

1. Herbert Spencer.
2. Non- interference.

این بدان معنا نیست که لیبرالیسم همواره برابری را قربانی آزادی می‌کند؛ درواقع متفکرینی مانند راولز[1] (۱۴) و دورکین[2] آشکارا سهم مهمی در تئوریزه کردن لیبرالیسمی دارند که با اشکال خاصی از برابری اجتماعی و اقتصادی مطابقت می‌کند. اما مشکل کلی‌ای که فهم‌های لیبرال از آزادیِ برابرانه دارند این است که معمولاً بازار سرمایه‌داری را پیش‌فرض می‌گیرند و در قالب این بازار متصور می‌شوند (بازاری که شاید نابرابری‌هایش بتواند با روش‌های سوسیال دموکراتیک بهبود یابد، اما هیچ‌گاه کاملاً رفع نمی‌شود). به‌علاوه، لیبرالیسم همیشه یک دولت را پیش‌فرض می‌گیرد: حال این چه دولتِ حداقل و غیرمداخله‌گرِ اسپنسر یا نوزیک[3] باشد و چه دولت توزیع‌کنندهٔ[4] مدنظر راولز باشد، دولت همواره آنجاست تا از آزادی‌ها محافظت کند یا خیر اجتماعی برساند. لیبرالیسم همواره از اساس یک پروژهٔ دولتی بوده است: این امر هم در مورد دولتِ محافظ و تأمین‌کنندهٔ امنیت مدنظر هابز[5] و هم در مورد تصورات متعدد از دولت «نگهبان شبگرد[6]» صحیح می‌باشد و هم در مورد دولت‌های لیبرال اجتماعی مدرن و دولت «رقابتی» نئولیبرال معاصر صدق می‌کند. این به آن دلیل است که پنداشت لیبرال از برابری ـ آزادی همیشه بر فرد مبتنی بوده است؛ فردی که آزادی‌هایش باید با آزادی دیگر افراد تطبیق داده شوند یا اینکه در مقابل آزادی دیگران مورد حراست قرار گیرند، آزادی‌اش باید جایگزین برابری شود، و موقعیت محروم یا اقبال بدِ وی در زندگی باید از طریق اقدامات رفاهی جبران گردد. این به دو دلیل مسئله‌انگیز است. در درجهٔ اول، همان‌گونه که تاد مِی[7] یادآور می‌شود، در این پارادایم سوژه دارای موقعیت دریافت‌کنندگیِ منفعلِ حفاظت یا حقوق توزیعی دولت است: در این پارادایم حتی تصور این نیز وجود ندارد که سوژه به‌تنهایی یا به همراه دیگران می‌تواند مناسبات اجتماعی تساوی‌طلبانه و آزادی‌خواهانه را دنبال نماید، برسازد و سامان بدهد (۱۵). در درجهٔ دوم، آنچه غیبت پررنگی در سنّتِ لیبرال دارد، هرگونه درک حقیقی از آزادی یا خودآیینیِ جمعی است. آزادی یا خودآیینیِ مذکور لزوماً به معنای برخورداری گروه‌های اقلیت جامعه از حقّ تعیینِ سرنوشتِ خود نیست، بلکه

1. Rawls.
2. Dworkin.
3. Nozick.
4. Distributive state.
5. Hobbes.
6. Night- Watchman.
7. Todd May.

به معنای عام‌ترِ تحقّقِ جمعیِ آزادی است: در این معنا است که همگان بی‌کم‌وکاست از آزادی بهره‌مند می‌شوند، آزادیِ یک فرد صرفاً در بسترِ آزادیِ همگان تصورپذیر می‌شود، و آزادی به سبب درهم‌تنیدگی‌اش هم با برابریِ قانونی (برابریِ آزادی) و هم با برابریِ اجتماعی و اقتصادی دارای جایگاهی والا می‌شود. در این حالت است که تفاوت بین آزادی و برابری محو و مبهم می‌شود، یکی در دیگری ادغام می‌گردد. ازآنجایی‌که لیبرالیسم بر پایهٔ فرد سودجویِ مستقل استوار است، لذا زبان مفهومی برای تفکر در این چارچوب را ندارد (لیبرالیسم صرفاً رقابتی از آزادی‌ها را می‌بیند که می‌بایست به توازن برسند). برخلاف آنارشیسم، لیبرالیسم نمی‌تواند آزادی را به‌عنوان یک موجودیت جمعی، یا هستی اجتماعی متصور شود.

لذا به یک نظریه‌پردازیِ جایگزین برای برابری ـ آزادی نیازمندیم که بر محدودیت‌های صورت‌بندیِ لیبرال تفوق یابد: درکی رادیکال‌تر از برابری ـ آزادی که آن را به‌مثابهٔ نوعی افق بی‌انتها ببیند و امکان تفاسیر و جایگشت‌های نامحدود را بدهد. بنابراین، برای مثال، برابریِ سیاسی تنها زمانی معنادار است که با برابری اقتصادی همراه باشد؛ آزادی مدنی تنها در کنار برابری سیاسی پرمعنا می‌شود؛ برابری اقتصادی تنها همراه با آزادیِ مدنی و برابریِ کامل سیاسی خوش‌آیند است و به همین ترتیب. در اینجا اِتین بالیبار[1] صورت‌بندی سازنده‌تری از برابری ـ آزادی ارائه می‌دهد و آن را برای استقلال واقعی سیاست[1] کانونی می‌داند:

> اصطلاح برابری ـ آزادی، همان‌گونه که در عبارات انقلابی تصریح شده است، دارای یک شکل منطقی قابل‌توجه می‌باشد که از دورهٔ یونان باستان به‌عنوان *elegkhos* مصطلح شده است[2]. به‌عبارتی دیگر، این اصطلاح

1. Étienne Balibar.

۲. بالیبار مفهوم elegkhos یا elenchus را از ارسطو اخذ می‌نماید و آن را برای مقصود خویش به کار می‌برد. در اینجا، برای روشن شدن بحث، قطعه‌ای از ارسطو آورده می‌شود که در آن مقصود وی از مفهوم اخیرالذّکر به‌خوبی مشخص می‌شود:

«"elenchus" امری است که نمی‌تواند به صورتی غیر از صورتی که ما آن را ابراز می‌کنیم وجود داشته باشد. این اصطلاح یا به امری حتمی که ضروریِ سرشتِ پدیده‌ها است، یا به امری که به‌وسیلهٔ ما به‌عنوان امری حتمی و قطعی مطرح می‌شود، یا به امری که بنابر سرشتِ پدیده‌ها امری امکان‌ناپذیر است، یا به امری که به‌وسیلهٔ مخالفینِ مواضعِ ما به‌عنوان امریِ امکان‌ناپذیر مطرح می‌شود اشاره دارد. ازجملهٔ مواردی که می‌توان به‌عنوانِ نمونه ذکر کرد و در آن امری را که ضروریِ سرشت است نشان داد این مورد است که "انسان‌های دارای حیات به قوتِ روزانه نیازمندند". همچنین اینکه قضایای مشابه دیگری را نیز می‌توان در این راستا ذکر کرد. ازجملهٔ [گزاره‌هایی] که می‌تواند به‌وسیلهٔ ما به‌عنوان امریِ حتمی و قطعی مطرح شود این مورد است که "افراد تحتِ شکنجه دقیقاً همان چیزی را به زبان می‌آورند و دقیقاً به همان چیزی اعتراف می‌کنند که شکنجه‌کنندگانِ آن‌ها از آن‌ها می‌خواهند".

> به امری اشاره دارد که نافیِ نفی‌کنندهٔ خود است. این معنا بیان‌کنندهٔ این واقعیت است: براساس التزام و پایبندی به یک نتیجه‌گیریِ منطقی و براساس دوری گزیدن از امور نامعقول، این امری ناممکن است که ایدهٔ آزادیِ مدنیِ کامل (و، بیشتر از آن، تلاش برای نهادینه کردن این آزادی) بر تبعیض، برتری‌طلبی و نابرابریِ شرایط مبتنی باشد، درست همان‌گونه که درک و نهادینه کردن برابری بین انسان‌ها بر اساس خودکامگی (حتی خودکامگی "روشنگرانه"[1]) یا انحصار قدرت غیرممکن است. لذا برابری ـ آزادی نامشروط[2] است (۱۶).

در اینجا مشاهده می‌شود که ارتباط بین آزادی و برابری تنها ازلحاظ سیاسی برقرار نیست، بلکه دارای نوعی وابستگی منطقی است که به بهترین وجه در معنایی منفی فهمیده می‌شود. به‌عبارتی دیگر، در یک خوانشِ سطحی‌تر، آزادی و برابری مفاهیمی به نظر می‌آیند که متقابلاً محدودکنندهٔ یکدیگر هستند (بنابراین هرچه فردی آزادی بیشتری داشته باشد برای آزادی دیگران تهدید بالقوهٔ بیشتری دارد)؛ و برابری (خصوصاً برابری اجتماعی و اقتصادی) معمولاً به قیمت آزادی فردی تمام می‌شود (یا حداقل آن را به مخاطره می‌اندازد). بااین‌حال، در این خوانشِ بنیادین‌تر، معادله برمی‌گردد؛ بنابراین، هر اصل منطقاً بدون اصل دیگر به‌لحاظِ منطقی متناقض است.

می‌خواهم اشاره کنم که این درک بنیادین از برابری ـ آزادی به اخلاق سیاسی آنارشیسم نزدیک‌تر است (۱۷). به‌واقع، می‌توان گفت آنارشیسم کامل‌ترین بسط و رادیکال‌ترین تجلّی از برابری ـ آزادی را در اختیار می‌نهد که از هر دو سنّت سوسیالیست و لیبرال فراتر می‌رود: برای آنارشیست‌ها، به‌طرزی بسیار ساده، برابری و آزادی نمی‌توانند در چارچوب دولت و حاکمیت سیاسی کاملاً اجرا و یا حتی منطقاً درک شوند. این امر فقط به این دلیل نیست که چون دولت ـ از طریق انواع قوانین و روش‌های اجباری و خشونت‌آمیز ـ از آزادی

همچنین، ازجملهٔ مواردی که بنابر سرشت[1] امری امکان‌ناپذیر است این مورد می‌باشد که "یک پسربچه بسته‌ای پول که از عهدهٔ حملش برنمی‌آمد را به دوش کشید و به سرقت برد". و، نهایتاً، زمانی یک امر به‌وسیلهٔ مخالفِ موضع ما به‌عنوان امری امکان‌ناپذیر مطرح می‌گردد که درحالی‌که ما قادریم ثابت نماییم در زمانی مشخص خارج از شهر آتن و در شهری دیگر بوده‌ایم، وی ادعا نماید دقیقاً در آن زمان در شهر آتن قراردادی معیّن را با ما منعقد نموده است». (مترجمان)

1. Enlightened despotism.
2. Unconditional.

فردی تخطی می‌کند و آن را مورد تجاوز قرار می‌دهد، بلکه همچنین به این دلیل است که برابری را نقض می‌کند، یک انحصار متمرکز در قدرت ایجاد می‌کند، مدعی اقتدار و مشروعیت انحصاری می‌شود، و نیز از سلسله‌مراتب‌های نابرابر طبقاتی، نابرابری‌های ثروت و اَعمال استثمارگرانهٔ اقتصادی حمایت می‌کند. درنتیجه، اقتدار سیاسی آزادی و برابری را نفی می‌کند. این ادعا در نقد باکونین به [ترکیبِ واژگانیِ] دولت دموکراتیک مشهود می‌شود؛ ترکیبِ واژگانی‌ای که به سبب گنجاندن برابریِ دموکراتیکِ حقوق در چارچوب دولتِ حاکم چیزی جز تناقضِ بین واژگان نیست:

> [ترکیب‌های واژگانیِ] برابری حقوق سیاسی و دولت دموکراتیک دربردارندهٔ آشکارترین تناقض‌های بین واژگان هستند. دولت یا حقّ سیاسی متضمّنِ قدرت، اقتدار و تفوّق است. هریک از این ترکیب‌ها درواقع نابرابری را پیش‌فرض می‌گیرد. در جایی که همه فرمانروایی می‌کنند، دیگر فرمان‌برداری وجود ندارد، و دولتی هم وجود ندارد. در جایی که همه به‌طور برابر از حقوق انسانیِ برابر بهره می‌برند، حقّ سیاسی به‌کلی دلیل وجودیِ خود را از کف می‌دهد. حقّ سیاسی دلالت ضمنی بر حقّ ویژه دارد، و در جایی که همه دارای حقّ ویژه باشند، حقّ ویژه و به همراه آن حقّ سیاسی ناپدید می‌گردند. بنابراین، ترکیب‌های واژگانی "دولت دموکراتیک" و "برابری حقوق سیاسی" در قامت براندازی دولت و براندازی هرگونه حقّ سیاسی نیستند (۱۸).

به‌عبارتی‌دیگر، برابری حقوق سیاسی، که دموکراسی مستلزم آن است، اساساً با حقّ سیاسی ناسازگار است: اِعمالِ اقتدار بر حقوق سیاسی را اصل حاکمیت به دولت تفویض می‌کند. در ابتدایی‌ترین سطح آن، برابری سیاسی تنها در کشمکش با یک حق می‌تواند وجود داشته باشد، که بر فراز جامعه قرار می‌گیرد و شرایط اعمال این برابری سیاسی را تعیین می‌کند. برابری سیاسی ـ و، درحقیقت، دموکراسی ـ اگر جدی گرفته شود و به‌طور بنیادین ادراک گردد، فقط به معنای براندازی حاکمیت دولت است. به همین دلیل، آنارشیست‌ها نه‌تنها می‌خواهند جامعه‌ای با برابری اقتصادی و توافق اجتماعی را ببینند، بلکه همچنین خواهان آن‌اند که خود مردم بدون اجبار و بدون نیاز به اقتدار سیاسی

متمرکز به این توافقات دست یابند.

نقد حکومت

همان‌طور که گفته‌ام، آنارشیسم سنّت فلسفی گسترده و متنوعی با تاریخی طولانی است؛ قدمت ایده‌های طرف‌دار آزادی[1] به دورهٔ تائونیسم چین در قرن سوم قبل از میلاد بازمی‌گردد (۱۹). اما درزمینهٔ این بحث تمایل دارم به مجموعهٔ متأخرتری از ایده‌ها بپردازم، ایده‌هایی که بخشی از تفکرِ رادیکالِ قرن‌های هجدهم و نوزدهم بودند؛ ایده‌هایی که تحت تأثیر روشنگری قرار داشتند و مطابق با شرایط آن شکل گرفتند و مُلهم از انقلاب فرانسه بودند. این همان نظام اندیشه‌ای است که معمولاً با نام آنارشیسم «کلاسیک» مورد اشاره قرار می‌گیرد و با شیوه‌ای از اندیشیدن مشخص و مبرّز می‌گردد که به‌شیوه‌ای سازوارمند و آگاهانه، آنارشیستی است. باید یادآور شویم که آنارشیسمِ کلاسیک نه توسط یک دورهٔ تاریخی خاص، بلکه ـ همان‌گونه که خواهیم دید ـ به‌وسیلهٔ یک پارادایم فکری خاص، که عقلایی ـ اومانیستی است، مشخص می‌گردد؛ پارادایمی که نه‌تنها گفتمان آنارشیسم، بلکه سایر گفتمان‌ها و نظریات سیاسی رادیکال را نیز چارچوب‌بندی می‌کند؛ پارادایمی که کم‌وبیش مدت‌هاست که همراه ما است، هرچند که صداهای آن برای مدتی است که جلوه می‌یابند. بنابراین، در سنت آنارشیست کلاسیک متفکرینی ازجمله ویلیام گُدوین[2]، میخائیل باکونین[3]، پی‌یر ژوزف پرودُن[4] و پیتر کروپوتکین[5] را قرار خواهم داد (۲۰). آنچه در ادامه خواهد آمد به‌هیچ‌وجه بررسی جامع تمام این متفکرین نیست، بلکه تلاشی است که در درجهٔ نخست، مضامین اساسی مشخصی که میان متفکرین مذکور مشترک هستند را پررنگ و برجسته می‌سازد و، در درجهٔ دوم، بنیان‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی فلسفهٔ سیاسی آنان را مورد کاوش قرار می‌دهد.

یکی از مضامین کانونی آنارشیسمِ کلاسیک ـ و درواقع، آنارشیسم به‌طورکلی ـ طرد ایدهٔ حکومت (۲۱) و این مجادله است که زندگی می‌تواند بدون آن کارکرد کاملاً مطلوبی داشته باشد. این رادیکال‌ترین ادعایی است که آنارشیست‌ها طرح می‌کنند، و

1. Libertarian.
2. William Godwin.
3. Mikhail Bakunin.
4. Pierre- Joseph Proudhon.
5. Peter Kropotkin

این همان است که آنارشیسم را از سایر فلسفه‌های سیاسی، حتی فلسفه‌های رادیکال، متمایز می‌نماید. درواقع می‌توان گفت ایدهٔ حکومت، این ایده که ما باید نوعی نهاد مانند یک دولت حاکم داشته باشیم، یکی از پایه‌ای‌ترین و بنیادی‌ترین فرض‌های تفکر سیاسی است. ادعای اصلی که توسط نظریه‌پردازان حاکمیت، از ژان بودن[1] و هابز تا کارل اشمیت، مطرح شده است این می‌باشد که سیاست به‌عنوان یک فعالیت جمعی نمی‌تواند بیرون از چارچوب دولت رخ دهد و بدون حاکمیت بی‌معناست. به ما گفته شده است بدون حکومت' جامعه از هم فرومی‌پاشد. کابوس جامعهٔ بی‌دولت آنارشیک، که ناامنی آن به میزانی غیرقابل‌تحمّل است که ما سراسیمه به آغوش محافظ حاکمیت پناه می‌بریم، امری است که شبح آن فلسفهٔ سیاسی را فراگرفته است و این امر هنوز هم ادامه دارد. ترس از آنارشی و ناامنی یک نیروی سیاسی قوی و ابزاری لفاظانه و امری است که به چیزی که به اقتدار دولت صرف‌نظر از سوءاستفاده‌هایش مشروعیت می‌بخشد. ترس از تروریسم، ترس از جرم یا مهاجرت «غیرقانونی»، ترس از «آنارشی مالی[2]» در وال استریت[3]: برای تمام این ترس‌ها ـ ترس‌هایی که یک تحلیل آنارشیست نشان می‌دهد درواقع توسط حکومت ایجاد می‌شوند ـ تنها مرهم' خود حکومت تصور می‌شود.

آنارشیست‌ها دیدگاه بسیار متفاوت‌تری دارند: حکومت نه‌تنها غیرضروری تلقی می‌شود، بلکه درواقع به‌زعم آنان تأثیری زیان‌بار، فاسدکننده و مخرب بر روابط اجتماعی دارد. به زبان متفکر قرن هجدهمی، ویلیام گُدوین، حکومت‌ها «خود را سد راه جست‌وخیز جامعه قرار می‌دهند و حرکت آن را متوقف می‌سازند» (۲۲). به‌عبارتی دیگر، حکومت‌ها به شیوه‌هایی مخرب و مصنوعی در جامعه مداخله می‌کنند و فرایندها و توافقات طبیعی آن را مختل می‌نمایند. دربارهٔ این تصویر از روابط اجتماعی به‌عنوان خودتنظیم‌کنندگی بیشتر خواهم گفت، اما کانونی‌ترین ایده در اینجا عدم نیاز جامعه به حکومت است: حکومت قیدی بر جامعه است، زندگی مردم را به حد افراطی تنظیم می‌کند، آن‌ها را مورد استثمار و ستم قرار می‌دهد، منابع آنان را غارت، آزادی‌شان را محدود و فعالیت‌ها، توافقات و شیوه‌های زندگیِ اشتراکی که به‌طور طبیعی ساخته‌اند را مختل می‌کند.

برای آنارشیست‌ها، حکومت و دولت تحمیل تاب‌ناپذیر بر فرد و بر جامعه به‌عنوان

1. Jean Bodin.
2. Financial anarchy.
3. Wall Street.

یک کل هستند. برای گُدوین، اقتدار حکومت با حقّ فرد برای قضاوت شخصی تداخل دارد، که به نظر وی حقی اساسی است و اساس فضیلت فردی را تشکیل می‌دهد. نمی‌توانیم امیدوار باشیم که به هستی با فضیلت‌تری دست می‌یابیم مگر اینکه بتوانیم بر پایهٔ قضاوت‌های اخلاقی و عقلانی خودمان تصمیماتمان را آزادانه اتخاذ بنماییم. این ـ و نه هیچ اجبار بیرونی‌ای ـ باید تنها عاملی باشد که بتواند کنش‌های ما را تعیین کند و الزام‌هایی را به‌شیوه‌ای معقول و پذیرفتنی بر فرد اِعمال نماید. هرگونه مداخله‌ای در این حق از تقدس آدمی می‌کاهد. به همین دلیل است که حقّ قضاوت شخصی باید درست با همان بداهتی که هم‌پیوند با ضمیر فرد دانسته می‌شود به یکی از بدیهی‌ترین حقوق مدنی فرد مبدّل گردد؛ درواقع، این دو حوزهٔ قابل تفکیک نیستند (۲۳). هرچند که این حق برای پرورش دادن آزادانهٔ عقاید شخصی و شکل دادن آزادانه شرایط زندگی همیشه با «ماشین بی‌رحم» حکومت مواجه می‌شود: "فرض کنید «من دربارهٔ ماهیت فضیلت بسیار تعمّق کرده‌ام و متقاعد شده‌ام که سازوکارهای جبرآمیز معینی بر من حاکم‌اند. اما مأمور اجرای حکم، که ازسوی حکم دادگاه حمایت می‌شد، به من اطمینان داد که در اشتباهم»" (۲۴). بنابراین، تحمیل اجبارهایی که قضاوت شخصی را نقض می‌کند خشونتی عمیق را بر فرد روا می‌دارد. همچنین، برای آن دل‌باختهٔ آزادی[1]، باکونین، اقتدار سیاسی و رهایی[2] آشتی‌ناپذیرند: نهادهای سیاسی «دشمنان آزادی توده‌ها و برای آن مهلک هستند، زیرا مجموعه‌ای از قوانین بیرونی و لذا مستبدانه بر آن‌ها تحمیل می‌کنند» (۲۵). در نزد آنارشیست‌ها، اصل اقتدار سیاسی از اصل آزادی فردی تخطی می‌کند و لذا باید منسوخ گردد: آزادی تنها زمانی می‌تواند تحقق یابد که فرد بیش‌از این توسط نهادهای سیاسی بیرونی کنترل نشود.

امروزه، ناسازگاری و تضاد این ایده با سیاست رسمی بسیار است! در مقابلِ تمامِ لفاظی‌های (نئو) لیبرال دربارهٔ مسئولیت فرد و آزادی فردی، به نظر می‌رسد که با افزایش محدودیت‌هایی که حکومت بر افراد اعمال می‌کند ـ همچون افزایش اجبارها، افزایش ابزارهای نظارتی متجاوزانه و تشدید عمومی قدرتِ دولت ـ امور در مسیری کاملاً متضاد پیش می‌روند. گویی فضاهای اِستقلال فردی ـ اگر مواردی مانند حریم فردی، خودسامانی، آزادی‌های مدنی و آزادی بیان سیاسی را مقیاس قرار دهیم ـ بیشتر از اینکه درحالِ گسترش

1. Liberty.
2. Freedom.

یافتن باشند، درحالِ محدود شدن هستند. این محدودیت‌ها خواه به نام امنیت اِعمال شوند، یا به نام «جلوگیری از آسیب»، یا سست کردن رفتار «ضداجتماعی»، این‌گونه می‌نماید که به اقتدار تمایل شدیدی وجود دارد و نسبت به آزادی فردی و خودسامانی بی‌اعتمادی زیادی در جریان است. فرد منبع بالقوه‌ای از آسیب و خطر تلقی می‌گردد؛ موضعی از بحران مداوم که بایست هدایت، حفاظت، تنظیم، نظارت و ایمن شود. به نظر می‌آید توصیف توکویل[1] از استبداد قرن نوزدهمی دموکراسی آمریکا ـ که در آن قدرتی شدید و محافظ بر مردم سیطره داشته است و آنان را در کودکی و بندگی مداوم نگه می‌داشته است (۲۶) ـ امروزه حتی بیشتر از گذشته اِعمال می‌گردد.

علاوه‌بر آن، حکومت و اصل اقتدار سیاسی با روابط اجتماعی‌ای که آزادانه شکل بگیرند در تداخل هستند. آزادیِ فردی که آنارشیست‌ها آن را مورد تجلیل قرار می‌دهند در خلأ وجود ندارد، بلکه همان‌طور که دیده‌ایم، در روابط با دیگران حضور دارد و آزادی برابرانهٔ دیگران را پیش‌فرض می‌گیرد. موضوع اعتراض آنارشیست‌ها شیوهٔ عمل حکومت‌ها برای سرکوب هرگونه تجلّی آزادی جمعی و منع ظهور ترتیبات و واحدهای اجتماعی خودآیین است. برای مثال، کروپوتکین شرح می‌دهد که چگونه در اروپای قرون شانزدهم، موجودیت‌های مستقل ازجمله اتحادیه‌ها، انجمن‌های آزاد، اجتماعات روستایی و شهرهای قرون‌وسطایی آغاز به مغلوب شدن کردند و با یک دستگاه دولتی مطلق‌گرا[2] و به‌طور فزاینده‌ای متمرکز جایگزین شدند؛ فرایندی که بر توافق و اجماع مبتنی نبود، بلکه بر مدار و بر محور خشونت به‌پیش رفت و به نابودی این موجودیت‌های اجتماعی مستقل منجر گشت (۲۷). همین فرایندِ تسخیر دولتی بود که اشکال نابرابرانه‌تر و سلسله‌مراتبی‌ترِ جامعه را ایجاد کرد و به سلطه‌گری نخبگان سیاسی، دینی و اقتصادی منتهی گردید. چیرگیِ سیاسیِ دولت مخلّ اصلِ داشتن روح همکاری و مساعدت متقابل است که کروپوتکین عقیده داشت همواره درون‌بود روابط اجتماعی است و در طبیعت حضور مطلق دارد. این امر براساس شواهدی اظهار گشته بود که وی در تمام انواع انجمن‌های داوطلبانه و هم‌بودگی‌های موجود در جامعه یافته بود (۲۸). بنابراین، در نزد آنارشیست‌ها، دولت وَ حکومتِ متمرکز نه‌تنها ظهور واحدهای اجتماعی مستقل و خودسامان‌دهنده[3] را منع و سرکوب می‌کنند ـ دولت

---

1. Tocqueville.
2. Absolutist.
3. Self-organised.

حتی کوچک‌ترین چالش علیه حاکمیت خود را نیز نمی‌تواند تاب آورد ـ بلکه حتی دارای تأثیری تحریف‌کننده بر روابط اجتماعی هستند و ساختارهای اجتماعی سلسله‌مراتبی را ایجاد می‌کنند و فعالانه به تقویت آنان می‌پردازند. روابط نابرابرانه‌ای که در سرمایه‌داری و حکومت مالکیت خصوصی وجود دارند ـ ستم سرمایه‌دار به کارگر، ستم ثروتمند به فقیر، چیرگی اصل انباشت سرمایه‌دارانه و چیرگی تکنولوژی مدرن بر محیط طبیعی (۲۹) ـ صرفاً از طریق حمایت فعالانه و مداخلهٔ دولت است که می‌توانند نجات یابند. آن‌گونه که آزادی‌خواهان جناح راست مدعی هستند (۳۰) «بازار آزاد» خودتنظیم‌گر نیست؛ این تنها یک توهم است. باید دانست که بازار به‌گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر مداوماً ازسوی دولت مورد حمایت قرار می‌گیرد ـ کمک‌های مالیِ گستردهٔ اخیرِ دولت به بخش بانکی را ملاحظه کنید تا به صحت این امر پی ببرید ـ و به‌وسیلهٔ راهبردهای تدافعیِ دولت و اقداماتی که دولت برای تغییر شرایط به‌نفع آن انجام می‌دهد محافظت می‌گردد و بقا می‌یابد. آن فرایندی که مارکس «انباشت اولیه» (Primitive accumulation) می‌نامید، و از آن ادغام خشونت‌آمیز جوامع در روابط سرمایه‌دارانه در دوره‌های مختلف را مُراد می‌کرد، به‌وسیلهٔ قدرت دولت تحقّق یافت و امروزه در فرایندی که بدان جهانی‌شدن اقتصادی می‌گوییم درحالِ تکرار است. قدرتِ دولت ـ که علیه مردم بومی، کارگران و فعالان محیط‌زیست استفاده می‌شد و می‌شود ـ همچنان عنصری حیاتی است. در نزد آنارشیست‌ها، دولت تخریب‌کنندهٔ روابطِ اجتماعیِ طبیعی است که نیروهای آزادیخواه و برابری‌طلبِ آن را سرکوب می‌کند. به بیان باکونین: «دولت شبیه به یک کشتارگاه پهناور و گورستانی عظیم است، جایی که تحت سایه و عنوان این فریفتگی (خیر همگانی) تمامِ بهترین آرزوها و تمام نیروهای زندهٔ یک کشور به‌صورتی زاهدنما قربانی و مدفون می‌شوند (۳۱)».

مشروع‌سازی قدرت

این انتقادِ سرسختانه از حکومت و دولت شکاکیتی بنیادی نسبت به شیوه‌هایی که اقتدار سیاسی برای توجیه خود به آن‌ها متوسل می‌شود را ایجاب می‌نماید. برای مثال، آنارشیست‌ها برداشت‌های موجود از قرارداد اجتماعی، که به‌زعم آن‌ها هاله‌پوشی‌هایی ایدئولوژیک هستند، را نمی‌پذیرند. برای باکونین، قرارداد اجتماعی یک «نیرنگ ناشایست» و یک «دروغ مضحک» بود؛ نیرنگی پست که به مردم قالب شده است تا

آنان را وادار به پذیرش این امر کند که دولت مشروع است و بنیانِ آن مبتنی‌بر رضایت خود مردم است. تناقضی که توسط باکونین در نظریه‌های قرارداد اجتماعی کشف شد این بود که باوجودِ تصویری که از مردم در وضعیت وحشی‌گری اولیه یا رقابت خودخواهانه ارائه می‌دهند، هم‌زمان نیز مدعی هستند که مردم به ناگاه از این دوراندیشی برخوردار می‌شوند تا برای تشکیل یک توافق جمعیِ عقلانی گردِ هم آیند (۳۲). خاستگاه‌های رضایت ما از حکومت ـ که نظریه‌های قرارداد اجتماعی آنان را مفروض می‌گیرند ـ بسیار مشکوک و پارادوکسیکال هستند، و بیش‌از این، تصور لاک از «رضایت ضمنی» است که مورد سوءظن می‌باشد (۳۳). به‌جای تن دردادن مبتنی‌بر رضایتمان به حکومت و قربانی کردن آزادانهٔ آزادی‌هایمان، آنارشیست‌ها مدعی هستند که حکومت از طریق استیلا یا انواع گوناگونی از نیرنگ، خدعه و سوءاستفاده‌های سیاسی[۱] خود را جبراً بر ما تحمیل کرده است. آزادی و برابری کامل، که هابز آن‌ها را در وضع طبیعی می‌جوید و تخریب‌گر همزیستی انسان تلقی‌شان می‌کند دقیقاً شرایطی هستند که به‌زعم آنارشیست‌ها اساس اجتماع اخلاقی را تشکیل می‌دهند و تحت سایهٔ عظیم لویاتان محو و مبهم بوده‌اند. وضع طبیعیِ خشونت‌آمیز بر پایهٔ رقابت خودخواهانه هم‌اکنون وجود دارد و توسط دولت و سرمایه‌داری پرورده شده است. در نزد آنارشیست‌ها، تبیین‌های مبتنی‌بر رضایت یا قرارداد اجتماعی در مورد دولت و امور سیاسی هیچ اعتباری ندارند و فقط نقاب‌هایی ایدئولوژیک‌اند که بایست به‌دقت زیر این نقاب‌ها را بنگریم تا طرز عمل قدرت و چهرهٔ واقعی حاکم مسلط را تشخیص دهیم.

درواقع، ممکن است گفته شود امروزه این نقاب‌های ایدئولوژیک[۱] قدرت خود را تاحدی از دست داده‌اند. در عصر کنونی که به‌وسیلهٔ «جنگ علیه ترورِ» جهانی تعریف می‌شود ـ جنگی که در دوره‌های پس‌از بوش ادامه دارد ـ گویی جلب رضایت، پاسخ‌گویی دموکراتیک و سنجه‌ها و معیارهای لیبرال فروکش کرده‌اند و آنچه به‌طرزی فزاینده نمایان می‌شود قدرت برهنه[۱] است. آن زمان که میلیون‌ها نفر تنها برای پاسخ به اهانتی که از جانب نخبگان سیاسی‌شان به آن‌ها شده بود علیه جنگ قریب‌الوقوع در عراق در سال ۲۰۰۳ دست به راه‌پیمایی زدند «رضایت حکومت‌شوندگان» کجا بود؟ زمانی که قدرت دولت بر شهروند به‌نحوی بی‌سابقه گسترش یافته است، زمانی که بسیاری از اساسی‌ترین آزادی‌های مدنی به قهقرا رفته‌اند، زمانی که هر فرد ممکن است حتی برای

---

۱. Naked power، این مفهومی اساسی در فلسفهٔ سیاسی جورجو آگامبن است.

زمانی نامشخص و بدون دانستن هرگونه دلیلی دستگیر و حبس شود، زمانی که دولت‌های لیبرال اعمال شکنجه می‌کنند، زمانی که حکومت‌ها آشکارا به مردمانشان دروغ می‌گویند، و آن زمان که باری دیگر به دکترین قدیمی حق الهی برای توجیه جنگ استناد می‌شود مفاهیم لیبرال حکومت محدود و صیانت از حقوق کجا هستند؟ (۳۴) دولت‌های لیبرال ـ دموکراتیک مردم خودشان را ـ به‌ویژه به نام تضمین نمودنِ امنیت آنان ـ تاوان گرفته‌اند و دیگر از دولت‌های پلیسی اقتدارگرا قابل تمیز نیستند، درحالی‌که، بنا به تصور، بر پایهٔ رضایت مردمانشان و استلزاماتی برای حفاظت از حقوق آن‌ها پایه‌ریزی شده‌اند. درواقع، ادعایی که نخبگان سیاسی دربارهٔ ماهیت باز، آزاد و دموکراتیک جوامعشان (در برابر جامعهٔ ایران و برخی دیگر) مطرح می‌کنند، قدرت خود را بیش‌ازپیش از دست می‌دهد. لذا، با پارادوکس امنیت که در کانون توجیه [حقّ] حاکمیت دولت قرار دارد، مواجه هستیم: منطق امنیت ـ که اساساً برای حفاظت از آزادی تصور شده بود ـ آن‌قدر فراگیر می‌شود که نهایتاً در مقابل خود آزادی قرار می‌گیرد. از چشم‌انداز آنارشیستی، مفهوم «وضعیت استثنایی[1]» ـ وضعیتی که توسط اشمیت به‌عنوان حالتی اضطراری مشخص می‌شود که در آن قواعد اساسی به تعلیق درمی‌آیند (۳۵) ـ حقیقت واقعی دولت است، حال ترتیبات اساسی آن هرچه می‌خواهند باشند. باید گفت وضعیت استثنایی ـ که متضمّن «دولت مطلق[2]» فراسیاسی‌شده است و با مفهوم‌پردازی اشمیت از لیبرالیسم متضاد می‌باشد ـ به‌واقع جنبهٔ پایدار جوامع لیبرال است؛ جنبه‌ای که اکنون بیش‌ازپیش آشکار می‌گردد.

آنچه در کانون نقد آنارشیستی به دولت وجود دارد این امر است که دولت هر شکلی هم که به خود بگیرد، دارای ساختار و منطق معیّنی از سلطه است؛ به‌بیان‌دیگر، تمام دولت‌ها دارای ذات یکسانی هستند و دولت‌های پادشاهی یا اقتدارگرا با دولت‌های کارگری و حتی دموکراتیک هیچ تفاوتی ندارند. شکلی که یک دولت خاص به خود می‌گیرد صرفاً نوعی نقاب است که تمایلش به سلطه را می‌پوشاند یا، در بهترین حالت، آن را به شیوه‌ای متفاوت مفصل‌بندی می‌کند. لذا، در نظر کروپوتکین، «کسانی نیز مانند ما هستند که دولت را ـ نه‌تنها در شکل رسمی آن و در تمام اشکال سلطه‌ای که دولت ممکن در قالب آن‌ها ظهور و بروز یابد، بلکه همچنین ازلحاظ ذاتی ـ مانعی در برابر انقلاب اجتماعی می‌دانند.» (۳۶). درواقع، این امر در بطن مناقشات نظری و سیاسی میان آنارشیست‌ها

1. State of exception.
2. total state.

و مارکسیست‌ها طی قرن نوزدهم قرار داشت: آنارشیست‌ها از مارکس خرده می‌گرفتند که این حقیقت اساسی دربارهٔ قدرت سیاسی را نادیده گرفته و نیز مدعی بودند دولتِ کارگران به‌سادگی سلطهٔ دولت را تداوم خواهد بخشید. در فصل آتی به این امر با جزئیات بیشتری پرداخته خواهد شد. نکتهٔ حالِ حاضر این است که به‌زعم آنارشیست‌ها، در بطن تمامی دولت‌ها ـ صرف‌نظر از اینکه چگونه ساخته شده باشند ـ اصل حاکمیت مشابه و، درنتیجه، نابرابری سیاسیِ مشابه و پروژهٔ گسترشِ نامحدودِ مشابهی وجود دارد.

دموکراسی و دولت

دموکراسی صوری[1] این امر را تغییر نمی‌دهد. دموکراسی صوری صرفاً دام ایدئولوژیکی دیگر، نقابی دیگر و رژیمی دیگر برای اِعمال قدرت دولت است. لذا، دموکراسی فی‌نفسه نمی‌تواند به‌عنوان توجیهی مشروعیت‌بخش برای اقتدار دولت به کار رود. این امر بدین معنا نیست که دولت دموکراتیک به‌عنوان مثال بر یک دولت پادشاهی رجحان ندارد ـ هرچند، باکونین بر این عقیده بود که ذاتاً تفاوتی وجود ندارد و دولت‌های دموکراتیک ممکن است بیشتر ویرانگر باشند، چراکه به‌طور مؤثرتری قدرت را مستتر می‌کنند (۳۷) ـ بلکه به این معناست که مکانیسم‌های حقّ رأیِ همگانی[2] و انتخاب نمایندگان درواقع برابری و آزادی را تضمین نمی‌کنند و درحقیقت غالباً آن‌ها را نیل‌ناپذیرتر می‌سازند. امور مطروحه‌ای همچون «پاسخ‌گوییِ دموکراتیک» و «حکومتِ نمایندگی‌کنندهٔ خواست‌ها و منافع مردم» صرفاً توهماتی هستند که جدایی مطلق میان مردم و قدرت را پنهان می‌کنند (۳۸). برای مثال، وضعیت معاصر ما با واژگونی غریبی در جایگاه دموکراسی مشخص می‌شود. در قرون هجدهم و نوزدهم، زمانی که کمپین‌ها برای حقّ رأی دموکراتیک در جریان بودند، خواستِ دموکراسی ازسوی نخبگان سیاسی به‌عنوان تهدیدی واقعی درک می‌شد که برای تضمین ابتدایی‌ترین حقوق دموکراتیک نیز رغبتی نداشتند. هرچند امروزه، وضعیت تا حدّ زیادی به‌طور کامل دگرگون شده است: نخبگان سیاسی در تلاش‌اند تا یکدیگر را در ادعایشان مبنی‌بر دموکراتیک بودن و پاسخگو بودن به مردم شکست دهند و تمامِ اعتبار و منزلت خود را بر پایبندی‌شان به اصول دموکراتیک مبتنی نمایند و آن را آشکارا

---

1. Formal democracy.
2. Universal suffrage.

اعلام کنند. مردم تشویق و ترغیب شده‌اند تا در فرایندهای دموکراتیک مشارکت نمایند، تا بیرون بیایند و رأی دهند؛ ما با آن اموری که بدعت‌های دموکراتیک شگفت‌انگیز قلمداد می‌شوند ـ مانند دموکراسی الکترونیک[1] و حکومت الکترونیک[2] که همگی از قرار معلوم برای دسترس‌پذیرترکردن و پاسخگویی بیشتر حکومت به شهروندانش می‌باشند ـ بمباران می‌شویم. به‌علاوه، دموکراسی تا به آنجا سیستم سیاسی مشروع در نظر گرفته می‌شود که به بهانه و به بهایِ گسترش آن، آتش جنگ‌ها برافروخته می‌شود. به‌بیانی دیگر، دموکراسی درحقیقت بر ما تحمیل گشته است. درعین‌حال، هیچ‌گاه چنین بدگمانی چشم‌گیری دربارهٔ دموکراسی، چنین سطح بالایی از بی‌میلیِ رأی‌دهندگان، چنین حسی از سرخوردگی دربارهٔ کارایی و شایستگی مکانیسم‌ها و فرایندهای دموکراتیک، و چنین بیگانگی‌ای از سیاست رسمی وجود نداشته است (۳۹). امروزه این پارادوکس چه چیزی را دربارهٔ ماهیت دموکراسی به ما می‌گوید؟ دموکراسی ازآنچه قدرت نخبگان سیاسی و اقتصادی را به چالش می‌کشید هم‌اکنون به امری مبدّل گشته است که قاعدهٔ آنان را مشروعیت می‌بخشد. به‌عبارتی‌دیگر، قدرت نخبگان امروزه از طریق دموکراسی بیان و توجیه می‌گردد، و دقیقاً به همین دلیل است که بر مشارکت دموکراتیک و فضیلت مدل دموکراتیک غربی تأکید می‌شود. رأی دادن به عملی نمادین تبدیل شده است که به قدرت سیاسی مشروعیت می‌بخشد و تغییر حکومت، همان‌طور که نظریه‌پردازان نخبگان همواره اظهار کرده‌اند؛ بازی گردش الیگارشی‌هاست، امری که هم‌اکنون و بسیار بیشتر از قبل با این امر آشکار می‌شود که دیگر هیچ‌گونه تفاوتِ ایدئولوژیکِ واقعی‌ای میان احزابِ سیاسیِ اصلی وجود ندارد (۴۰). می‌توان بدون اغراقِ زیاد این‌گونه بیان کرد که دموکراسی‌های فرضاً متکثر غربی درواقع دولت‌هایی تک‌حزبی هستند که در آن‌ها جناح‌های مختلفی وجود دارند که همگی بر سر قدرت رقابت می‌کنند و همگی به یک رهنمود اقتصادی و امنیتی مشترک متعهدند.

لذا، از چشم‌انداز آنارشیستی، دموکراسی سیستمی است که هم قدرت را می‌پوشاند و هم به آن مشروعیت می‌دهد و، این‌چنین، نابرابری سیاسی و اقتصادی را تداوم می‌بخشد. هدف این نیست که از اهمیت کشمکش‌های دموکراتیک طی قرن نوزدهم یا حتی در دوران معاصر (مانند برمه و چین) بکاهیم یا دستاوردهای آن‌ها را مورد بی‌توجهی قرار

1. E- Democracy.
2. E- Government.

دهیم؛ کشمکش‌هایی که ذاتاً بازتابی از تقاضای عمومی برای برابری ـ آزادی علیه قدرت بوده‌اند و هستند. باید گفت هدف' معطوف نمودن توجهات به سویهٔ دیگرِ دموکراسی است: دموکراسی سازوکاری است که بستری را برای پررنگ شدن مقولهٔ شهروندی فراهم می‌کند و، این‌چنین، جنبش‌ها و کشمکش‌های جمعی را در ساختارهای دولت «منحل می‌گرداند[۱]».

در کانون شکاکیت آنارشیست‌ها نسبت به دموکراسی' نقد مقولهٔ نمایندگی[۲] هم وجود دارد: این نقد' هم دربردارندهٔ این معنا است که نظام‌ها و ترتیباتِ پارلمانیِ حالِ حاضر' خواست مردم را به شیوه‌ای بسیار محدود و نابسنده نمایندگی می‌کنند، و هم دربردارندهٔ این معنای عام‌تر است که ایدهٔ نمایندگی' بالذاته تحریف‌کنندهٔ این خواست است. به همین دلیل است که آنارشیست‌ها نه‌تنها با مجالس پارلمانیِ دموکراتیک مخالف هستند، بلکه با حزب‌های پیشگام انقلابی‌ای که مدعی‌اند از جانب منافع مردم سخن می‌گویند و آن‌ها را نمایندگی می‌کنند نیز اظهار مخالفت می‌نمایند. این یک نقطهٔ جدال اصلی بین آنارشیست‌ها، مارکسیست‌ها و لنینیست‌ها[۳] بود. برای آنارشیست‌ها، تأکید بر بیان مستقیم خواست مردم است، به همین دلیل تاکتیک‌های انقلاب آنارشیستی به تأکید بر شورش آنی، خود ـ سازمان‌دهی[۴] و عمل مستقیم تمایل دارند. در سیستم نمایندگی ـ که ادعا بر این است که ازسوی مردم سخن گفته می‌شود و خواست و منافع آنان نمایندگی

---

۱. نویسنده فعل co-opt را به کار گرفته است که با تعمّق، مفهوم هگلی «انحلال» یا *aufheben* از آن برداشت می‌شود. معادلِ «انحلال» را اولین بار حمید عنایت مورد استفاده قرار داد:
«هگل به لغاتِ اضداد، یعنی واژه‌هایی که هریک دارای دو معنای متفاوت و متضادند، علاقه‌ای خاص داشت ... . معروف‌ترین نمونهٔ این‌گونه واژه‌ها در نوشته‌های هگل، لفظِ *aufheben* است که در انگلیسی آن را به sublate برگردانده‌اند و در زبانِ آلمانی، به معنای از میان برداشتن و نگه‌داشتن هر دو می‌آید. اگر با متنی جز شرحِ فلسفهٔ هگل سروکار داشتیم، شاید ترجمهٔ این واژه به «رفع» مشکل را آسان می‌کرد، ولی در موردِ کتابِ حاضر (فلسفهٔ هگل) لازم بود که لفظِ معادلِ آن به همین‌گونه دارای دو معنیِ متضاد باشد. به همین اعتبار، واژهٔ «انحلال» را در برخی موارد وافی به این مقصود یافتیم، زیرا مصدرِ آن، حل شدن، هم به معنایِ ناپدید شدنِ ماده، و هم انضمام و حفظِ آن در مادهٔ دیگری است: مانندِ حل شدنِ حبّهٔ قندی در آب» (به نقل از «مقدمهٔ مترجم» در ستیس، و.ت.، فلسفهٔ هگل، ترجمهٔ حمید عنایت، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ نهم: ۱۳۸۷).
فلذا، با بهره‌گیری از این مفهوم هگلی، مقصود نیومن را این‌گونه می‌توان توضیح داد که دموکراسی زمینه‌ساز تفوّق و استیلای ساختارهای دولت بر جنبش‌های اجتماعی و جذب آن‌ها در ساختارهای مذکور است. البته، این امر بدین معنا نیست که هیچ نام‌ونشانی از این جنبش‌ها بر جای نمی‌ماند. بلکه مقصود این است که حاکمیت با طرح مقولهٔ دموکراسی، جنبش‌ها و کشمکش‌های اجتماعی را تنها برای مدّتی می‌تواند به حاشیه براند. امری که در اینجا اهمیت دارد، حضور همواره بالقوهٔ این جنبش‌ها در جامعه است.

2. Representation.

3. Leninists.

4. Self- organization.

می‌گردد ـ روابط قدرتِ نابرابرانه‌ای بر مردم حاکم است. علاوه‌بر آن، سیستم نمایندگی همواره دموکراسی را به دولت مربوط می‌کند (این یک روشِ هم‌پیوند کردن خواست مردم با ساختارهای دولت و، به عبارتی، به صحنه آوردن آنان در قالب پیکره‌ای واحد است). این نه‌تنها برای احزاب سیاسی کلان، بلکه برای حزب پرچم‌دار انقلابی که قصد دارد تا بر قدرت دولت غلبه کند، و آنارشیست‌ها آن را دولتِ کوچکِ در انتظار[1] می‌نامند، نیز صادق است. به همین دلیل است که در نزد پرودُن، حکومت مبتنی‌بر سازوکارهای نمایندگی «سوءاستفادهٔ مداوم از قدرت است؛ سوءاستفاده‌ای که از یک‌سو، به سودِ طبقهٔ حاکمه و در جهت تأمین منافع نمایندگان است، و ازسوی دیگر، علیه منافع آنانی که نمایندگی می‌شوند در جریان است» (۴۱).

این نگرش به دموکراسی زمانی مبهم‌تر می‌شود که مسئلهٔ دموکراسیِ رادیکال را مورد بررسی قرار دهیم. هرچند که این شکل از تصمیم‌گیری مستقیم‌تر و برابری‌خواه‌تر است و ارتباط نمایندگی را برمی‌چیند یا حداقل آن را شدیداً کنترل می‌نماید، اما آنارشیست‌ها نسبت به دموکراسی رادیکال شکاک مانده‌اند، و همواره به خطرات اکثریت‌گرایی[2] و دیکتاتوری اکثریت اشاره کرده‌اند. آنارشیست‌ها روسویی[3] نیستند و به همین دلیل بر اقتدارگراییِ خواست عمومی[4] تأکید می‌کنند تا نشان دهند که دموکراسی ـ حتی اگر مستقیم باشد ـ تضمین آزادی نیست و اغلب مستلزم قربانی کردن ناعادلانهٔ حقوق فردی و مخالفت با صدای اقلیت برای خواست اکثریت است. این‌گونه ممکن است بحث و استدلال شود که آنارشیست‌ها در جست‌وجوی دموکراسی نیستند، بلکه خواهان برگزیدگیِ همگان هستند و طالب این‌اند که آزادی و خودآیینیِ هر فرد به‌طور کامل و برابرانه محقّق شوند. درواقع، یوری گوردون[5] استدلال کرده است آنارشیسم متضمن یک شکل کاملاً متفاوت از سیاست است که بیش‌از آنکه بر تصمیم‌گیری دموکراتیک مبتنی باشد، بر ساختِ توافقی[6] استوار است (۴۲).

اما، در مواقعی دیگر، آنارشیست‌ها گرایش مشتاقانه‌تری به دموکراسی داشته‌اند: گُدوین آن را بهترین نظام موجود تلقی می‌کند، این تلقی تنها به این دلیل نیست که

1. Mini state- in- waiting.
2. Majoritarianism.
3. Rousseauians.
4. General Will.
5. Uri Gordon.
6. Consensus building.

دموکراسی به‌طور پیش‌فرض بر برابری سیاسی مبتنی است، بلکه همچنین به این دلیل است که دموکراسی ـ برخلاف بیشتر نظام‌های اقتدارگرا ـ برای فرد خودآیینیِ اخلاقی و عقلایی و امکان تصمیم‌گیری برای خود را به همراه می‌آورد و، از این طریق، شرایط را فراهم می‌سازد تا روابط میان مردم بازتر و همیارانه‌تر شود (۴۳). باکونین دموکراسی رادیکال کمون پاریس را مورد ستایش قرار می‌داد و استدلال می‌کرد که چون دموکراسی حکومتِ مردم، توسط مردم و برای مردم است، ما همگی دموکرات هستیم (۴۴). علاوه‌بر آن، تجسّمِ جامعه‌ای آنارشیست که شاملِ اَشکالی از تصمیم‌گیری دموکراتیک نباشد دشوار است: به نظرم، در اینجا دقیق‌تر و درست‌تر این است که تصمیمی که براساس اجماع و توافق اتّخاذ می‌گردد را به‌عنوان نقطهٔ رشد، بسط و توسیع دموکراسی ادراک نماییم و نه به‌عنوان امری که دارای کیفیتی متفاوت از دموکراسی است. دموکراسی، به‌شکلی که من درک می‌نمایم، به‌معنای سادهٔ اکثریت‌گرایی نیست؛ آنچه برای دموکراسی بنیادی‌تر است نه قاعدهٔ اکثریت، بلکه بیشتر تردید در تمام اَشکال قدرت سیاسی و سلسله‌مراتب‌های اجتماعی و تحقّقِ استقلال جمعی با برابری ـ آزادی است. لذا، عنصری در نوید دموکراتیک وجود دارد که همواره از محدودیت‌های مفصل‌بندی‌هایِ کنونیِ دموکراسی فراتر می‌رود؛ عنصری که افقی باز از آزمون‌وخطای سیاسی و مفصل‌بندی‌های پایان‌ناپذیر برابری ـ آزادی را ایجاب می‌کند (که در آن، برای مثال، آزادی فردی و حقّ دگراندیشی به همان میزان جزئی از زبان دموکراسی هستند که برابری سیاسی جزئی از آن است). به‌علاوه، همان‌طور که سعی خواهم کرد تا نشان دهم، دموکراسی ضرورتاً ما را به دولت مقیّد نمی‌کند، بلکه می‌تواند بیرون از آن و در عمل کردن علیه آن نیز تصور شود. لذا، ارتباط میان آنارشیسم و دموکراسی اساساً و الزاماً ارتباطی دوپهلو است (۴۵). دموکراسی به معنای رادیکالش آنارشی است. آنارشیسم به‌دنبال این است که جامعه و روابط قدرت را به‌گونه‌ای پاینده دموکراتیک سازد. آنارشیسم همیشه به‌دنبال دموکراسیِ بیشتر و، هم‌زمان، شکلی دیگر از دموکراسی است. آنارشیسم به یک ورایِ دموکراسی اشاره دارد، که به‌خودی‌خود بخشی از نوید دموکراتیک است. شاید باکونین به بهترین نحو طرح کرده باشد آنگاه‌که می‌گوید به‌رغمِ اینکه آنارشیست‌ها باید دموکراسی را حمایت کنند، درعین‌حال بایست آن را ناکافی بدانند (۴۶).

مالکیت و برابری

به‌زعم آنارشیست‌ها، اگر دموکراسی بخواهد معنایی داشته باشد، می‌بایست از برابری سیاسی فراتر رود و برابری کامل اجتماعی و اقتصادی را شامل شود؛ می‌بایست موتوری باشد که مفصل‌بندی‌های مختلف برابری ـ آزادی را ایجاد کند. تحت شرایط کنونیِ کاپیتالیسم و "استبداد مالکیت خصوصی"، برابری و آزادی نمی‌توانند محقق شوند؛ انحصار مالکیت در دست یک نخبه نه‌تنها عملاً مالکیت را برای اکثریت مردم نفی می‌کند، بلکه همچنین روابطی از سلطهٔ اجتماعی و سیاسی را ایجاد می‌کند که در آن افراد فاقد دارایی تابع قرار می‌گیرند و طی آن از آزادی محروم می‌مانند. تبعیت کارگر از رئیس خود به همان میزانی که یک رابطهٔ استثماری اقتصادی است، سلطهٔ سیاسی نیز می‌باشد. به‌علاوه، روابط نابرابرانهٔ مالکیت همواره دولتی قوی و اقتدارگرا را ایجاب می‌کند؛ دولتی که طبق منافع افراد ثروتمند و قدرتمندِ اقتصادی عمل می‌کند و شرایط ثروت‌اندوزیِ مداوم و تمرکز قدرت را استمرار می‌بخشد؛ هرچند، همان‌گونه که خواهیم دید، تفاوتی مهم میان نظریهٔ آنارشیستی دولت و تحلیل طبقاتی مارکسیستی دولت وجود دارد. گُدوین دربارهٔ تصنّعی بودن (غیرطبیعی بودن) مالکیت و نابرابری شک ندارد: به بیانی دیگر، طریقی که به‌واسطهٔ مداخلهٔ نهادهای سیاسی مورد حمایت و پشتیبانی قرار می‌گرفت و بدون آن دچار فروپاشی می‌شد (۴۷). به‌علاوه، مالکیت و نابرابری ـ و، به‌خصوص میل به تجمل و زیاده‌خواهی ـ تأثیری فاسدکننده بر روابط اجتماعی و همچنین ذهنیت فردی[1] داشت و منشأ فساد اخلاقی، جنایتکاری و خصوصاً نوکرمآبی[2] بود: «فقیر را بنگر که همچون ذلیلان با پستی و فرومایگی و بدون کوچک‌ترین اظهارنظر و با حسی سرشار از وام‌داری به تملّق و چاپلوسیِ ولی‌نعمتِ متموّل خویش مشغول است ...» (۴۸). درواقع، این «صحنهٔ بی‌عدالتی» (۴۹) و تظاهر است که خودخواهی، حسادت، طمع و بطالت را در میان جهل و فقر می‌پروراند و، این‌چنین، سپس بذر تقسیم اجتماعی را می‌پاشاند. به‌علاوه، برای گُدوین، ثروتِ انباشت‌شده همواره بر بی‌رحمانه‌ترین استثمار نیروی کار بنا بوده است. این همان امری می‌باشد که توسط پرودُن در تکیه‌کلام معروفش تصریح شده است: «مالکیت دزدی است» (۵۰). هرچند پرودُن مالکیت محدود دارایی را جایز می‌شمرد و آن را برای امنیت و آزادی فرد مهم می‌دانست، اما

1. Individual subjectivity.
2. Servility.

نسبت به انباشت متنابه ثروت مخالف باقی ماند و مدعی بود که این همان چیزی است که امنیت، برابری و آزادی را مورد مخاطره قرار می‌دهد.

لذا، آنارشیست‌ها خواهان این‌اند که محدودیت مالکیت خصوصی و دگرگونی‌های روابط مالکیت را به چشم ببینند تا دیگر استثماری در میان نباشد. پیشنهادها و دستورالعمل‌های بی‌شماری برای این امر طرح شده‌اند: از اصل همکاری پرودُن بگیریم ـ که در آن کارگران تملّک وسایل کار خود را به دست خواهند گرفت و تبادلات اقتصادی را با ابتنا بر قراردادهای داوطلبانه سازمان‌دهی خواهند کرد ـ تا نظام جمع‌گرای[1] باکونین ـ که در آن دستمزدها نشان‌دهندهٔ میزان کار انجام‌شده است، همگی در راستای نیل به این هدف مطرح گشته‌اند ـ و دستورالعمل کمونیستی کروپوتکین برای توزیع ثروت براساس نیاز انسان (۵۱). حتی گُدوین، که با ایدهٔ هرگونه سوسیالیزه کردن یا همگانی کردن[2] اجباری ثروت مخالفت می‌کرد، بر این عقیده بود که جامعه نهایتاً به میزان کافی عقلانی و روشن‌بین خواهد بود که در مورد انتقال داوطلبانهٔ ثروت و توزیع مساوانه‌تر دارایی توافق کند (۵۲). بنابراین، برابرسازی و دموکراتیزه کردن نسبی ثروت و مالکیت به‌عنوان مؤلفه‌ای مهم در رهاسازی جامعه از چنگ نابرابری اقتصادی و سلطهٔ سیاسی تلقی می‌شود.

طغیانِ جامعه علیه دولت

آنارشیست‌ها سایر اشکال سلطه ازجمله دین، روابط پدرسالارانه (پرودُن در این مورد استثنا بود)، تکنولوژی و نخبه‌گرایی علمی[3] را علاوه‌بر مالکیت و دولت‌گرایی طرد می‌کردند. درواقع، شاید دقیق‌تر آن باشد که آنارشیسمِ کلاسیک را نه صرفاً نقد دولت، بلکه بیشتر نقد روابط سلطه به‌طور اعم بدانیم. به‌هرصورت، آنارشیست‌ها دولت را به‌سادگی به معنای صِرفِ یک نهاد سیاسی یا مجموعه‌ای از نهادهای سیاسی فهم نمی‌کنند، همچنان که آن را صرفاً به معنای سادهٔ جایگاهی که روابط قدرت در آن در متمرکزترین و نابرابرانه‌ترین حالت خود هستند ادراک نمی‌نمایند. دولت در نزد آنارشیست‌ها دارای معنایی بنیادی‌تر است: دولت[1] مجموعه‌ای از مناسبات، ترتیبات و پایگان‌ها است که، در اصطلاح دلوزی

1. Collectivism.
2. Socialisation.
3. scientific elitism.

ـ گاتاریایی، سایر روابط اجتماعی را «تحتِ تأثیرِ گرانیگاهی خود قرار می‌دهد» (۵۳). به‌بیانی دیگر، دولت یک اصل انتزاعی از اقتدار و سلطه ـ عقلانیت قدرت[1] ـ است که سایر روابط سلطه در جامعه را حفظ می‌کند و حتی بنیان می‌نهد. اغلب به نظر می‌رسد ساختارهای سلسله‌مراتبی و اقتدارگرای دولت نوعی مدل را برای سایر روابط اجتماعی، اقتصادی و شخصی فراهم می‌نمایند که به آنان اجازه می‌دهد تا به شیوه‌هایی نابرابر مفصل‌بندی گردند. این‌چنین است که تحلیل‌های مفهومی آنارشیستی رابطهٔ خاص سلطه را به‌عنوان امری که در خلأ وجود دارد مدنظر قرار نمی‌دهند: قابلیت درک این امر صرفاً در ارتباط با دولت ـ که آن را استمرار و تداوم می‌بخشد ـ امکان‌پذیر است. به همین دلیل است که تمرکز نقد سیاسی آنارشیستی به دولت متمایل است و آنارشیست‌ها بیش‌از هر چیز به‌دنبال براندازی دولت هستند و جامعه‌ای بدون دولت ـ یعنی، جامعه‌ای شامل اجتماعات آزاد و غیرمتمرکز ـ را دست‌یافتنی می‌دانند. بنابراین، طغیان جامعه علیه دولت یا طغیان «اصل اجتماعی» علیه اصل سیاسی قدرت در کانون آنارشیسم وجود دارد. جامعه و انسانیت نمی‌توانند امیدی به پیشرفت داشته باشد به‌جز اینکه از چنگال دولت رهایی یافته باشند. همان‌گونه که کروپوتکین می‌گوید:

> یا دولت سرنگون خواهد شد و یک زندگی جدید در مراکز بی‌شماری آغاز خواهد شد ... یا، در غیر این صورت، دولت باید فرد و حیات اجتماعی را دچار اضمحلال کند، باید به اربابِ تمامی حوزه‌های فعالیت انسانی مبدّل گردد، باید با خود جنگ و نزاع‌های داخلی بر سر تملّک قدرت و انقلاب‌های سطحی‌ای را به همراه آورد که صرفاً یک مستبد را با مستبدی دیگر جایگزین می‌کنند و انتهای این دگرگونی ضرورتاً با مرگ همراه باشد (۵۴).

آنچه در اینجا پیش‌فرض قرار گرفته است نوعی تقسیم اخلاقی و مفهومی میان جامعه و دولت، میان انسانیت و قدرت سیاسی، و نوعی مانی‌گرایی است[2]: جامعه، که توسط عملکرد قدرت سیاسی مورد ظلم و تحریف است و به تباهی رفته است، علیه دولت برخواهد خاست و روابط آزاد و برابری‌خواهانه بر ویرانه‌های دولت اجازهٔ شکفتن خواهند

1. A rationality of power.
2. Manicheanism.

یافت. این تقسیم میان زندگی اجتماعی و نظم سیاسی فی‌المثل در تصور باکونین از تفاوت میان قوانین طبیعی جهان مادی ـ قوانینی که جایگاه ما را در نظم اجتماعیِ طبیعی مشخص می‌کند ـ و اقتدار مصنوعیِ قوانین انسان‌ساخت و نهادهایی که مشخصهٔ قدرت سیاسی هستند و به‌عنوان مانعی برای آزادی ما عمل می‌کنند مشهود است (۵۵). به بیانی دیگر، میان نوعی نظم طبیعی ارگانیک (که برای جامعه بنیادی است) و یک نوع نظم سیاسی مصنوعی که با جامعه بیگانه و متخاصم است (نظم قدرت، نهادهای سیاسی، قانون و...) تفکیک وجود دارد. این نظم طبیعی عقلانی می‌باشد و شامل بنیان‌های اخلاقی است؛ ازسویی دیگر، نظم قدرت سیاسی خشن، غیرعقلانی و غیراخلاقی است. این صرفاً به معنای این جملهٔ قدیمی نیست که می‌گوید قدرت تباهی می‌آورد، بلکه بیشتر بدین معناست که قدرتِ سیاسی روابط انسانیِ آزاد را تحریف و خنثی می‌کند.

لذا، آنارشیسمِ کلاسیک می‌تواند به‌عنوان ضدسیاست توصیف شود: آنارشیست‌ها اصل حاکمیت دولت را مورد تردید قرار می‌دهند و مشارکت در ساختارهای رسمی قدرت سیاسی به‌عنوان وسیله‌ای برای دست‌یابی به تغییر اجتماعی را رد می‌کنند. ازاین‌روست که باکونین انقلاب سیاسی را از انقلاب اجتماعی تمیز می‌دهد: انقلاب اجتماعی نه‌تنها در جست‌وجوی اشتراکی کردن[1] روابط اقتصادی است، بلکه برخلاف دموکرات‌های اجتماعیِ بورژوا، مارکسیست‌ها و لنینیست‌ها ـ که خواستار درگیر شدن و استفاده از قدرت سیاسی برای پیشبردِ اهدافشان بودند ـ به‌دنبال براندازی قدرت سیاسی نیز است. آنارشیست‌ها متفاوت بودند چراکه در جست‌وجوی براندازی کلی سیاست بودند (۵۶).

ابژهٔ اجتماعی عقلانی

ایدهٔ آنارشیسم به‌عنوان یک ضدسیاست به میزانی که جلوه می‌کند واضح و بدیهی نیست، اما همان‌طور که در فصول آتی نشان خواهم داد، نسبت به برخی تفاسیر گشوده است. در نظر باکونین، آنارشیسم هنوز یک سیاست محسوب می‌شد؛ وی در همان قسمتی از کتاب خود که دربارهٔ براندازی سیاست بحث می‌کند در مورد «سیاست انقلاب اجتماعی» نیز سخن می‌راند و سیاست انجمن بین‌المللی کارگران[2] را مورد بحث قرار می‌دهد (۵۷).

1. Collectivise.
2. International Workingmen`s Association.

بنابراین، روشن است که میل آنارشیستی به براندازی سیاست یک نوع سیاست جایگزین را پیشنهاد می‌دهد، که برابری ـ آزادی‌خواه و ضداقتدارگرا است. به‌طور هم‌زمان، سیاست ضدسیاسیِ آنارشیست بر پایهٔ مفهوم‌سازی مشخصی از روابط اجتماعی قرار دارد. آنچه در اینجا اهمیت دارد، و در بالا نیز بحث شد، این ایده است که جامعه توسط مکانیسم‌ها، روابط و فرایندهای طبیعی خودتنظیم‌گری شکل گرفته است که عقلانی هستند و درصورتی‌که در آنان مداخله‌ای صورت نگیرد، فرصت ظهورِ نظم اجتماعی هماهنگ‌تری را می‌دهند. این ایده، که بخشی از یک گفتمان عقل‌گرا و انسان‌گرای مبتنی‌بر روشنگری است و سایر فلسفه‌های سیاسی را متأثر ساخته است، می‌تواند در برخی جنبه‌های متفاوتِ تفکر آنارشیستی کلاسیک مشاهده شود. برای مثال، همان‌گونه که پیش‌از این دیده‌ایم، باکونین ایدهٔ قوانین و فرایندهای طبیعی «تغییرناپذیر» را مطرح کرد که حقیقتشان توسط علم آشکار خواهد شد و آشکار شدن آن تعیین‌کنندهٔ پیشرفت اجتماعی و توسعهٔ فکری، اخلاقی و مادی بشریّت خواهد بود. به‌عنوان بخشی از نقد ایدئالیسم دینی، وی برداشتی علمی ـ ماتریالیستی از توسعهٔ انسان به دست می‌دهد:

> پس‌از نشان دادن اینکه چگونه ایدئالیسم با آغازیدن از ایده‌هایی مانند خدا، ابدیت و روح، آزادی اولیهٔ انسان‌ها و استقلال اخلاقی آنان از جامعه ضرورتاً به تقدیس بردگی منتهی می‌شود، اکنون باید نشان دهم چگونه علم واقعی، ماتریالیسم و سوسیالیسم ـ که دومین اصطلاح چیزی جز صورت کامل‌شده و به‌طور صحیح بسط‌یافتهٔ نخستین اصطلاح نیست. دلیل امر مذکور دقیقاً این است که [ماتریالیسم و سوسیالیسم] ماهیت مادّی و بردگی طبیعی و اولیهٔ انسان‌ها را به‌عنوان نقطهٔ آغازین خود اتخاذ می‌کنند و خود را ملزم می‌دارند تا رهایی انسان را نه از بیرون جامعه، بلکه از درون آن، و نه علیه آن، بلکه به‌وسیلهٔ آن طلب نمایند ـ مقیّد به این هستند تا به استقرار بزرگ‌ترین آزادیِ افراد و والاترین نوع اخلاق انسانی ختم شوند (۵۸).

تفکر سیاسی باکونین می‌تواند به‌عنوان یک فلسفه علمی ـ ماتریالیستی قلمداد شود که با چشم‌اندازی دیالکتیکی از پیشرفت تاریخی ترکیب شده است. یک چنین ایده‌ای را در

آنارشیسم عقل‌گرای گُدوین نیز می‌توان یافت که مطابق با آن، پیشرفت اجتماعی و ظهور جامعه‌ای منصف‌تر و برابرتر عمیقاً به پیشرفت علم و، همچنین، به توسعهٔ اجتناب‌ناپذیر ظرفیت‌های اخلاقی و ذهنی مردم وابسته است (۵۹).

این فلسفهٔ پوزیتیویستی در نظریهٔ روابط اجتماعی کروپوتکین بیشتر مورد تأکید قرار گرفته است، نظر به اینکه بر یک گرایش درونی به همیاری و کمک متقابل استوار شده است که از دنیای حیوانی به ارث گرفته شده و عاملی اصلی در بقاء تکاملی است. در نقد آنچه کروپوتکین تفسیر و کاربست ناپخته‌ای از نظریهٔ داروین در مدلِ «بقایِ اصلح» روابطِ اجتماعی تلقی می‌کند، وی استدلال می‌کند که درواقع این داروین بود که برای نخستین بار نوعی جامعه‌پذیری غریزی ـ تمایلی بیشتر به همکاری و نه به رقابت ـ را در حیواناتِ همنوع کشف کرد (۶۰). به‌علاوه، این «غریزهٔ پایدار» برای کمک متقابل در جامعهٔ انسانی نیز محقق شده است و در بسیاری از سازمان‌های همیارانه، انجمن‌های داوطلبانه و جوامع مساعدتی ـ انجمن نجات‌غریق، اتحادیه‌های تجاری، باشگاه‌های اجتماعی و ورزشی و غیره ـ که بدون دخالت دولت عمل می‌کنند قابل مشاهده است. درواقع، این اصل اجتماعی ـ اصل همکاری، انسجام و همیاری ـ در تاریخ بشریت قابل ردیابی است و با نهادهای سیاسیِ دائماً متمرکزشونده در تنشی پیوسته بوده است. کروپوتکین معتقد بود که این اصلِ اجتماعی سرانجام بر دولت چیره خواهد شد و یک اساس اجتماعی و اخلاقی را برای جامعه‌ای همیارانه‌تر، که از طریق مناسبات داوطلبانه برساخته خواهد شد، شکل خواهد داد. درواقع، بنیان‌های واقعی اخلاق آنارشیستی در واقعیت زیست‌شناختیِ سادهٔ کمک متقابل ـ در کشمکش برای بقا ـ نهفته است: مردم می‌بایست ضرورتاً با یکدیگر همکاری و همیاری کنند و این بنیان پنداشت‌های ما از اخلاق، عدالت و نوع‌دوستی[1] را شکل می‌دهد. لذا، همان‌گونه که کروپوتکین اظهار می‌دارد:

> طبیعت باید به‌عنوان نخستین آموزگار اخلاقی انسان به رسمیت شناخته شود. غریزهٔ اجتماعی در درون انسان و همچنین در تمامی حیوانات اجتماعی، خاستگاه کلیهٔ مفاهیم اخلاقی و پیشرفت‌های متعاقب نظام اخلاق است (۶۱).

1. Altruism.

مهم است متوجه باشیم که در طرح چنین استدلال‌هایی، آنارشیست‌ها دربارهٔ سرشت انسان دارای دیدگاهی تک‌عامل‌محور نیستند و از این خام‌اندیشی مبرّا هستند که سرشتِ انسان کاملاً نیک است (۶۲). هرچند که جنبه‌های خودخواهانه‌ای در سرشت انسانی وجود دارد که دارای پتانسیل مقابله با اصول جامعه‌پذیری و همکاری هستند، اما نکتهٔ اصلی این است که آنارشیست‌ها انسان‌ها را به‌صورت ذاتی و درون‌زادی بخشی از یک کلیّت اجتماعی می‌دانند و بر این باورند که غرایز مشارکتی آن‌ها تمایل به این دارند که در این بستر اجتماعی ظهور و بروز یابند. گونه‌ای از ذات‌گرایی اجتماعی در اینجا مشاهده می‌شود: این ایده که جامعه تجسّمِ عقلانیت و نظام اخلاقی است که درون بودِ جامعه می‌باشد و قوانین و فرایندهایش به‌لحاظ علمی قابل‌مشاهده‌اند. این یک منطق (جامعه‌گرایی و جامعه‌پذیری) است که در تقابل با منطق قدرت[1] آشکار و هویدا می‌شود. لذا، این ابژهٔ اجتماعیِ عقلانی نوعی محور اخلاقی را در استدلال آنارشیستی علیه قدرت سیاسی شکل می‌دهد: چنان‌که می‌بینیم، در بطن جامعه بذرهای رهاسازی خود و، همچنین، پتانسیل سازمان‌دهی خود[1] بدونِ قدرت سیاسی وجود دارد. ابژهٔ اجتماعی عقلانی، همچنین، پایه‌های لازم برای درک آنارشیستی از برابری ـ آزادی را فراهم می‌آورد: آزادی‌ای که به‌صورت جمعی و براساس مشترکات ذاتیِ انسانی میان مردم درک و دریافت می‌شود تشکیل‌دهندهٔ بنیان‌های انسجام و اجتماع است.

آنارشیسم و اتوپیاباوری

این ادراک ویژه از روابط اجتماعی فراهم‌کنندهٔ بنیان‌هایی برای یک جامعهٔ آیندهٔ آنارشیستی است. آنارشیست‌ها همواره دربارهٔ امکان اندیشیدنِ دربارهٔ طرح‌هایی دقیق برای مناسبات اجتماعی آینده محتاط بوده‌اند و، به‌جای آن، بر فوریتِ انقلابی و اَعمال آزادانهٔ آفرینش[1] تأکید داشته‌اند. در همین حال، هرچند یک گرایش اتوپیایی مشخص ـ بینشی خاص دربارهٔ جامعه‌ای بدون دولت، جامعه‌ای مبتنی‌بر مناسبات آزادانه و داوطلبانه و ساختارهای اجتماعی غیرمتمرکز ـ در آنارشیسمِ کلاسیک موجود است. باکونین، که در نقد سوسیالیست‌های آرمان‌گرا پیرو مارکس است، خودش جامعه‌ای که دربرگیرندهٔ اجتماعات است و بر «کار» ابتنا دارد را پیشنهاد داده است که ساختارهای طبقاتی در آن غایب‌اند، آموزش علمی برای

1. Creation.

همه مهیّا است و مراقبت از کودکان به مسئولیتی همگانی مبدل شده است. پرودُن معتقد است نظامی فدرال[1] که روابط در آن بر قراردادها و تعهدات متقابل مبتنی هستند بهترین شیوهٔ پاسداری از آزادی و امنیت است. این در حالی است که کروپوتکین وارد جزئیات تکنیکی قابل‌توجهی دراین‌باره شده است که کشاورزی و صنعت چگونه سازمان‌دهی و تولیدات چگونه توزیع خواهند شد (۶۳). گُدوین، همان‌گونه که متوجه شده‌ایم، به کمال مترقّی جامعهٔ انسانی از طریق آموزش و بهسازی فکری معتقد بود.

اما، برخلاف آنچه بسیاری از منتقدین مطرح کرده‌اند، آنارشیسم ضرورتاً اتوپیایی‌تر از سایر فلسفه‌های سیاسی نیست؛ تمامی نظریات و پروژه‌های سیاسی بر اساس پیش‌فرض‌های معیّنی که دربارهٔ سرشت انسان و دربارهٔ ماهیت روابط اجتماعی دارند دارای وقته‌ای اتوپیایی‌اند (۶۴). پرتو افکندن بر هر صورت ایدئالی که جامعه می‌تواند شبیه آن شود یا روابط انسانی می‌توانند در قالب آن درآیند و برجسته نمودن هر دیدگاهی که بر این صورت ایدئال دلالت می‌کند و تلاش برای به‌پیش بردن برنامه‌های انقلابی یا اصلاح‌طلبانه‌ای که تحقّق این صورت ایدئال را به‌عنوان هدف ممکن می‌گردانند اتوپیاباوری است. اتوپیاباوری همچنان که در مورد آنارشیسم صدق می‌کند، در مورد لیبرالیسم نیز صادق است (اتوپیاباوریِ لیبرالیسم در طرح تزها و مفاهیم ایدئال و آرمانی‌ای همچون «مبادلات بازار آزاد»، «مدل‌های بیشینه‌ساز رفتار عقلایی» و «وضعیت‌های اولیه[2]» مشهود است). علاوه‌بر این، اتوپیاباوری به‌خودی‌خود امری ناصواب نیست؛ در کانون تمام سیاست‌های رادیکال وقته‌ای اتوپیایی وجود دارد. بااین‌وجود، فهمی بدیل از اتوپیاباوری را در فصول آتی مطرح خواهم کرد. اتوپیایِ آنارشیسمِ کلاسیک درنتیجهٔ عقلانیت اجتماعی‌ای که درون‌بودِ آن است و بحث آن را مطرح نموده‌ام پدیدار می‌شود. این امر بدین معنا نیست که به‌زعم آنارشیست‌ها جامعه‌ای بدون اقتدار سیاسی به ضرورت ظهور خواهد یافت: هرچند آنارشیسم بسی بیشتر از بسیاری از فلسفه‌های سیاسی رادیکال بر کنش خودآیند و فوری انسانی و میل به طغیان تأکید دارد، اما این دگرگونی انقلابی به‌سوی جامعه‌ای آزادی ـ برابری‌خواه بخشی از یک فرایند اجتماعی درون‌بودی تلقی می‌گردد که توسط قوانین طبیعی، دیالکتیک، روشنگری پیش‌روانهٔ نوع انسان و تحقّق (یا عدمِ تحقّق) جامعه‌پذیری فطری‌مان تعیین (و یا حداقل مشروط) می‌شود.

1. Federalist.
2. Original positions.

در این فصل استدلال شد که آنارشیسم یک فلسفهٔ سیاسی طغیانگر است که به‌واسطهٔ میل به برابری ـ آزادیِ نامشروط برانگیخته می‌شود؛ این میلی است که تمام اشکال اقتدار سیاسی، سلسله‌مراتب اجتماعی و نابرابری اقتصادی را مورد پرسش قرار می‌دهد. بدین لحاظ، آنارشیسم' افقِ نهایی برای سیاست رادیکال است. سیاست و اخلاق آنارشیسمِ کلاسیک تنها در یک پارادایم مشخصِ روشنگریِ عقل‌گرا ـ انسان‌گرا قابل‌فهم‌اند که در آن فرض می‌شود حقیقتی ابژکتیو در روابط اجتماعی وجود دارد که توسط قدرت سرکوب می‌شود، ولی بالاخره آشکار می‌گردد؛ پتانسیلی عقلانی و اخلاقی در سوژهٔ انسانی که در روابط وی با دیگران کشف می‌شود. در اینجا روایت خاصی از آزادی وجود دارد که جامعه در آن علیه قدرت' طغیان می‌کند و انسانیت در آن علیه سیاست می‌شورد. در فصل آتی آشکار خواهم کرد که این گفتمان دچار مسائلی است؛ مسائلی که بازاندیشیِ جنبه‌های کلیدی آنارشیسمِ کلاسیک را برایمان ضروری می‌سازند.

یادداشت‌ها

(۱) ارجاعی به نقد فلسفی ویلیام گُدوین بر حکومت در تحقیق دربارهٔ عدالت سیاسی[1] است؛ جایی که وی دربارهٔ پیروزی فهم انسان عقلانی بر گرایش‌هایی که به‌زعم وی حکومت بر آنان تکیه دارد ـ یعنی، نادانی، ضعف و اعتقاد کورکورانه ـ سخن می‌گوید. چنین پیروزی‌ای به «مرگ خودخواستهٔ حقیقی حکومت» منجر خواهد شد؛ امری که گُدوین اطمینان می‌دهد نباید با بیم و هراس بی‌مورد به آن چشم بدوزیم. نگاه کنید به: صص. ۸-۲۴۷:

Harmondsworth: Penguin, 1985 [1793]

(2) 'The New Law of Righteousness'. Cited from George Woodcock, *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements* (Harmondsworth: Penguin, 1986), p. 42.

(۳) کاوشگران[2] یا خواستاران حقیقی برابری[3]، که توسط وینستانلی رهبری می‌شدند، چنین تدابیری را به کار گرفتند؛ مشهورترین آنان اجتماع در خیابان سنت جورج هیل در منطقه سوری[4] در سال ۱۶۴۹ بود. نگاه کنید به:

Fenner Brockway, *Britain's First Socialists: the Levellers, Agitators and Diggers of the English Revolution* (London: Quartet Books, 1983).

(۴) درواقع، انگلس عقیده داشت که گفتمان خداشناسانهٔ مسیحی متعلّق به توماس مونتزر[5]

---

1. *Enquiry Concerning Political Justice*.
2. The Diggers.
3. The True Levellers.
4. Surrey.
5. Thomas Müntzer.

ـ که در آلمان سدهٔ شانزدهم فردی انقلابی بود ـ نقابی برای یک نوع «همه‌خداباوری[1]» رادیکال‌تر، الحاد و ستیزه‌جویی کمونیستی بود. قیام وی علیه کلیسا، اربابان مطلقه و لردهای فئودال تجلی نزاع طبقاتی بود؛ نزاع رعیت ـ پرولتاریا علیه شرایط استثمار اقتصادی و سلطهٔ سیاسی‌ای که در آن قرار داشتند. نگاه کنید به:

Friedrich Engels, *The German Revolutions: the Peasant War in Germany* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1967), p. 46.

(5) Karl Marx and Friedrich Engels, *The Manifesto of the Communist Party*, in Robert Tucker (ed.) *The Marx-Engels Reader* (New York: Princeton University Press, 1978), pp. 473-500 at 490.

(۶) نگاه کنید به:

Friedrich Engels, *The Civil War in France*, in *The Marx-Engels Reader*, pp. 618-19.

(7) Karl Marx, 'Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law', Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*, Vol. 3 (London: Lawrence & Wishart, 1975), pp. 29, 31.

(۸) نگاه کنید به:

Robert Paul Wolff, *In Defense of Anarchism* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998).

در اینجا وی با طرح اینکه خودآیینی اخلاقی فرد درنهایت با اقتدار دولت ناسازگار است با یک آنارشیسم فلسفی همراهی می‌کند.

(9) Mikhail Bakunin, *Political Philosophy of Mikhail Bakunin: Scientific Anarchism*, G. P. Maximoff (ed.) (London: Free Press of Glencoe, 1953), p. 267.

(10) Herbert Spencer, *Social Statics* (London: Chapman, 1851), p. 103.

(۱۱) نگاه کنید به: Spencer, *Social Statics*, Ch. XIX.

(۱۲) جان کلام نقد اسپنسر بر دولت علیه تلاش آن برای تنظیم بازار و در ارتباط با برخی

---

1. Pantheism.

نابرابری‌های خاص اجتماعی است.

به‌نظر اسپنسر، چنین تدابیری تن‌پروری را ترویج می‌نمایند، آزادی فردی را نقض می‌کنند و صرفاً به خودکامگی منجر می‌شوند.

نگاه کنید به:

Spencer, *The Man versus the State* (Harmondsworth: Penguin, 1969 [1884]).

(۱۳) نگاه کنید به:

Tim Gray, 'Spencer, Steiner and Hart on the Equal Liberty Principle', *Journal of Applied Philosophy*, 10 (1), 1993, pp. 91-104.

(۱٤) آنچه می‌تواند شاهدی بر این گفتهٔ ما باشد و بر آن مُهرِ تأیید زند این اظهارنظر توماس پاگ است که مفهوم‌پردازی راولز از «برابریِ آزادی» دارای تضمّناتِ بالقوهٔ اقتدارگرایانه‌ای است. آنچه پاگ به‌عنوان شاهدی بر این اظهار خود ارائه می‌کند این امر است که «برابریِ آزادی» مدنظر راولز بر این اصل ابتنا دارد که آزادی تنها می‌تواند برای آزادی محدود شود؛ تضمّناتی که به‌زعم پاگ در بررسی مسائل مرتبط با جرم، اجرای قانون و مجازات آشکار می‌شوند. نگاه کنید به:

'Equal Liberty for All?', *Midwest Studies in Philosophy*, XXVIII, 2004, pp. 266-81.

(۱۵) نگاه کنید به:

Todd May, *The Political Thought of Jacques Rancière, Creating Equality* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008).

(16) Etienne Balibar, *Politics and the Other Scene*, trans. Christine Jones, James Swenson and Chris Turner (London: Verso, 2002), p. 3.

(۱۷) تاد مِی به صورت‌بندی نسبتاً متفاوتی از اخلاق سیاسی آنارشیستی اشاره می‌کند که در آن برابری امری بنیانی است و زمینه‌سازِ آزادی می‌باشد. نگاه کنید به:

The Political Thought of Jacques Rancière, p. 89.

(18) Bakunin, *Political Philosophy*, pp. 222-3.

(۱۹) نگاه کنید به:

Peter Marshall, *Demanding the Impossible: A History of Anarchism* (London: Harper Perennial, 2008).

(۲۰) این به‌هیچ‌وجه فهرستی کامل نیست؛ اسامی دیگری ازجمله اِما گلدمن[1]، اِریکو مالاتستا[2]، اِلیزه رِکلوس[3] و ماکس اشتیرنر را نیز می‌توان مطرح نمود.

(۲۱) در اینجا، اشارهٔ من به حکومت در معنای وسیع آن است؛ این‌چنین، مفهوم «حکومت» دربردارندهٔ ایدهٔ اقتدار دولت حاکم می‌باشد. بنابراین، ما مفهوم حکومت را در معنای «حکومت شدن» مطمح‌نظر داریم.

(22) William Godwin, *Anarchist Writings*, Peter Marshall (ed.) (London: Freedom Press, 1968), p. 92.

(23) Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, p. 204.

(24) Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, p. 205.

(25) Bakunin, *Political Philosophy*, p. 240.

(26) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trans. G. Lawrence, J. P Mayer (ed.) (London: Fontana Press, 1994), p. 692.

(۲۷) نگاه کنید به:

Peter Kropotkin, *The State: Its Historic Role* (London: Freedom Press, 1943).

(۲۸) نگاه کنید به:

Peter Kropokin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Paul Avrich (ed.) (New York: New York University Press, 1972).

(۲۹) درواقع، موری بوکچین[4] استدلال می‌کند که سلطه بر طبیعت پیامد مستقیم و بازتابی از سلسله‌مراتب‌های اجتماعی و سیاسی است: «این پنداشت که انسان باید بر طبیعت غالب شود مستقیماً از سلطهٔ انسان بر انسان مشتق می‌شود». نگاه کنید به:

Post- Scarcity Anarchism (London: Wildwood House, 1974), p. 63.

(۳۰) در اینجا مهم است که میان آنارشیسم و بخش‌های خاصی از آزادی‌خواهی جناحِ راست که گاهی با نام مشابهی به کار می‌رود (مانند آنارکو- کاپیتالیسمِ مدنظر موری روث‌بارد) تمایز قائل شویم. در این سنّت بحث پیچیده‌ای میان برخی مانند رابرت نوزیک[5]

---

1. Emma Goldman.
2. Errico Malatesta.
3. Elisée Reclus.
4. Murray Bookchin.
5. Robert Nozick.

ـ که مدافع یک «دولت حداقل[1]» است ـ و برخی دیگر مانند روث‌بارد ـ که درصدد است تا یکسره از دولت خلاصی یابد و به دادوستدها اجازه دهد تنها توسط بازار کنترل شوند ـ وجود دارد. نگاه کنید به:

Rothbard, 'Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State', *Journal of Libertarian Studies*, 1 (1), 1977, pp. 45-57.

از چشم‌انداز آنارشیستی، اما، هر دو موضع ـ دولت حداقل (مینارشیست[2]) و بی‌دولتی (آنارشیست) ـ مسئلهٔ سلطهٔ اقتصادی را مورد غفلت قرار می‌دهند؛ به بیانی دیگر، آنان سلسله‌مراتب‌ها، ستم‌ها و انواع استثمارهایی که ضرورتاً از یک بازارِ اقتصادیِ «آزاد» مبتنی‌بر عدم‌مداخله برخاسته می‌شوند را نادیده می‌گیرند. بنابراین، نابرابری اقتصادی نه‌تنها ایجاد خشونت و ناپایداری می‌کند، بلکه به تمرکز قدرت و نفوذ منجر می‌شود: نابرابری اقتصادی به نابرابری سیاسی و سلطهٔ اقتصادی به سلطهٔ سیاسی مبدّل می‌گردد. همچنین، مسئلهٔ دولتِ حداقل ـ که تحت حمایت نوزیک است ـ این می‌باشد که هیچ‌گاه در عمل حداقل نیست: بلکه برعکس، دولتی که منحصراً بر دستورالعمل‌های امنیتی (نیروی نظامی و پلیس) متمرکز شده است درواقع بسیار مداخله‌گر، مزاحم و اقتدارگرا است. دستگاه دولتی بوش ـ البته دقیقاً نه به معنای دولتِ حداقل در نزد نوزیک ـ ممکن است بتواند مثالی از این گرایش باشد: درحالی‌که حکومت بوش به‌لحاظِ ایدئولوژیکی به اصول آزادی‌خواهی اقتصادی ـ برای مثال، کاهش مالیات‌ها و خصوصی‌سازی ـ وابسته بود، توسیع بی‌رویهٔ امنیت دولت، کنترل، نظارت و اَعمال جنگ‌طلبانه را در کانون سیاست‌ها و راهبردهای خود قرار داد و، این‌چنین، بیشترین کسر بودجهٔ حکومت در تاریخ آمریکا را سبب گردید. دولتِ حداقلِ آزادی‌خواه همواره به یک دولت لویاتان ختم می‌شود. لذا، آنارشیسم هیچ نسبتی با این نوع آزادخواهیِ دستِ‌راستی ندارد. این امر تنها به این دلیل نیست که گرایش آزادی‌خواهانهٔ مذکور نابرابری و سلطهٔ اقتصادی را نادیده می‌انگارد، بلکه همچنین ازاین‌روی است که در عمل (و حقیقتاً در نظریه) بسیار ناسازگار و متناقض است. آزادی فرد که آزادی‌خواهان جناح راست بر آن تأکید دارند صرفاً یک آزادی اقتصادی محدود در بطن محدودیت‌های بازار سرمایه‌داری است و، همان‌گونه که آنارشیسم روشن می‌کند، به‌هیچ‌وجه آزادی نیست.

1. Minimal state.
2. Minarchist.

(31) Bakunin, *Political Philosophy*, p. 207.

(32) Bakunin, *Political Philosophy*, p. 165.

(۳۳) نگاه کنید به:

John Locke, *The Second Treatise of Government*, J. W Gough (ed.) (Oxford: Basil Blackwell, 1956), pp. 61-2 [119-20]

(۳٤) تونی بلر[1] در مصاحبه‌ای تلویزیونی در سال ۲۰۰۶ اظهار داشت که خداوند وی را برحسب تصمیمش برای جنگ علیه عراق قضاوت می‌کند. جورج دبلیو بوش نیز از چنین اظهارات ضد دموکراتیکی استفاده می‌کرد.

(۳۵) نگاه کنید به:

Carl Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. G. Schwab (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005).

(36) Kropotkin, *The State*, p. 9.

(۳۷) این در ضدیت با برخی ازجمله نوربرتو بابیو قرار دارد که استدلال می‌کرد آنچه در کانون دموکراسی قرار دارد، مرئی بودن قدرت است. نگاه کنید به:

Democracy and Dictatorship. the Nature and Limits of State Power, trans. P. Kennealy (Cambridge: Polity Press, 1989).

(38) Bakunin, *Political Philosophy*, pp. 217-18.

(۳۹) به‌رغمِ اشتیاقی که در سال ۲۰۰۸ حول انتخاب اوباما در ایالات متحده وجود داشت، میل عمومی به دموکراسی در وضعیت مطلوبی قرار نداشت. درواقع، بسیاری اکنون از «پسادموکراسی» صحبت می‌کنند. نگاه کنید به:

Colin Crouch, *Post- Democracy* (Cambridge: Polity Press, 2004).

(۴۰) رسوایی حال حاضر در بریتانیا دربارهٔ هزینه‌های اعضای پارلمان ـ که در آن حریصانه‌ترین و کوتاه‌بینانه‌ترین آزمندی توسط نمایندگان سیاسی به نمایش درآمده است ـ حاکی از نیهیلیسم در بطن دموکراسی معاصر می‌باشد.

(۴۱) نقل‌شده در:

Marshall, *Demanding the Impossible*, p. 246.

(۴۲) نگاه کنید به:

---

1. Tony Blair.

Uri Gordon, *Anarchy Alive!: Anti- authoritarian Politics from Practice to Theory* (London: Pluto Press, 2008).

(۴۳) نگاه کنید به:

Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, p. 490.

(۴۴) نگاه کنید به:

Bakunin, *Political Philosophy*, p. 223.

(۴۵) نگاه کنید به:

Amedeo Bertolo, 'Democracy and Beyond', *Democracy & Nature*, 5 (2), 1999, pp. 311-23.

(46) Bakunin, *Political Philosophy*, p. 223.

(47) Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, p. 720.

(48) Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, p. 725.

(49) Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, pp. 727-9.

(۵۰) درواقع، پرودُن ادعا می‌کند که نه‌تنها مالکیت یک فرد مبتنی‌بر دزدی از دیگری است، بلکه مالکیت خود یک تناقض است. دلیل امر مذکور این می‌باشد که ایدهٔ مبادله آزاد و برابرانه، ـ که مالکیت در نظریه بر آن مبتنی است ـ درواقع بر پایهٔ قدرت‌های بیرونی و فریب قرار دارد: «درنهایت مالکیت به‌خودی‌خود وجود ندارد. برای به دست آوردن و به کار گرفتن آن به عاملی بیرونی نیاز است که این یا قدرت یا فریب است. به‌عبارتی‌دیگر، مالکیت معادل با مالکیت نیست: بلکه نفی آن، یک توهم، و "هیچ" است» (تأکید از پرودن است). نگاه کنید به:

What is Property?, Donald R. Kelley and Bonnie G. Smith (eds) (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 169.

(۵۱) نگاه کنید به:

Peter Kropotkin, *The Conquest of Bread, and Other Writings*, Marshall S. Shatz (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

(52) Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, p. 736.

(۵۳) نگاه کنید به:

Gilles Deleuze, 'Many Politics,' in Gilles Deleuze and Claire Parnet (eds),

trans. Hugh Tomlinson, *Dialogues* (New York: Columbia University Press, 1987), pp. 124-53.

(54) Kropotkin, *The State*, p. 44.

(55) Bakunin, *Political Philosophy*, pp. 239-40.

(56) Bakunin, *Political Philosophy*, p. 314.

(57) Bakunin, *Political Philosophy*, p. 314.

(58) Bakunin, *Political Philosophy*, p. 146.

(۵۹) نگاه کنید به:

Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, p. 740.

(۶۰) نگاه کنید به:

Kropotkin, *Mutual Aid*.

(۶۱) Peter Kropotkin, *Ethics: Origin and Development*, trans. L. S. Friedland (New York: Tudor Publishing, 1947), p. 45.

(۶۲) همان‌گونه که دیوید مُرلاند[1] اشاره می‌کند، متفکران آنارشیستِ کلاسیک گرایش‌های آزاردهندهٔ خودپرستانه و مخربی را در سرشت انسان تشخیص دادند که برای مفهوم‌پردازی‌های آنان دربارهٔ جوامع آنارشیستی آینده مسئله‌ساز می‌شد. نگاه کنید به:

Demanding the Impossible? Human Nature and Politics in Nineteenth-Century Social Anarchism (London: Cassell, 1997).

(۶۳) نگاه کنید به:

Peter Kropotkin, *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*, Colin Ward (ed.) (London: Freedom Press, 1998).

(۶۴) برای ملاحظهٔ بحث و دفاعیه از اتوپیاباوری آنارشیستی نگاه کنید به:

Samuel Clark, *Living without Domination: the Possibility of an Anarchist Utopia* (Farnham: Ashgate, 2007).

1. David Morland.

فصل دوم
آنارشی نامشروط[1] (۱): به‌سوی هستی‌شناسیِ پست‌آنارشیست

در فصل گذشته، آنارشیسم به‌عنوان ضدسیاستی انقلابی توصیف شد که سلطهٔ سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و همچنین سلسله‌مراتب را به نام اصلِ نامشروط برابری ـ آزادی نفی می‌کند. اما این موضع، تصور و پندارهٔ خاصی از روابط اجتماعی و روشنگری عقلانی را پیش‌فرض گرفته بود که در برابر انحرافات، سردرگمی‌ها و بی‌عدالتی‌های قدرت سیاسی به‌عنوان محور اخلاقی عمل می‌کرد. لذا آنارشیسم نقد خود به اقتدار سیاسی را بر پایهٔ بنیان‌های اخلاقی و عقلانیِ مشتق‌شده از یک ذات یا آفریدهٔ اجتماعی قرار می‌دهد که به‌طور عینی درک شده است. این امر چه برحسب روشنگری تدریجی فردی درک شود، چه برحسبْ تعیّن نیروهای مادی به‌وسیلهٔ قوانین تاریخی و فرایندهای دیالکتیکی، و چه برحسب پی بردن به جامعه‌جوییِ[2] فطری انسان از طریق اصل کمک متقابل، و یک ایدهٔ ابتناءِ روابط اجتماعی بر بنیانی اخلاقی و عقلایی، اساس و شالوده‌ای طبیعی است که توسط دستگاه دین و قدرت محو و مبهم مانده است، ولی می‌تواند از طریق تحقیق علمی آشکار شود.

بنابراین، آنارشیسمِ کلاسیک فلسفه‌ای سیاسی است که درون یک گفتمان روشنگری عقل‌گرا ـ انسان‌گرا چارچوب یافته است. ایدهٔ کانونی آنارشیسم، پیشرفت عقلانی است. یعنی، برملا ساختن منطقِ اجتماعیِ درون‌ماندگار[3] و رهاسازی سوژه از موانع و سرکوب‌های خارجی (اصولی که اگرچه با شکل و اهمیت متفاوتی در لیبرالیسم و مارکسیسم نیز آمیخته شده‌اند). هرچند، آنارشیسم همان‌گونه که اظهار داشته‌ام، رادیکال‌ترینِ این فلسفه‌های

1. Crowned anarchy.
2. Sociality.
3. Immanent.

سیاسی است (و در برخورد با قدرت سیاسی مطمئناً پیچیده‌ترین و عملی‌ترین است) اما همانند آنان به تفکر روشنگری مدیون می‌باشد.

مسئله این است که ابعاد پارادایم روشنگری فروریخته‌اند و دیگر پایدار نیستند؛ همان‌گونه که ژان فرانسوا لیوتار بیان نموده است، نوعی «ناباوری نسبت به فراروایت‌ها[1]» وجود دارد (۲). این کاملاً بدان معنا نیست که بر ایده‌های رهایی‌بخشی و روشنگری عقلانی چشم پوشیده شده است، بلکه بیشتر نوعی بدبینی خاص نسبت به جهان‌شمولیت آن‌ها وجود دارد، به اینکه آن‌ها توسط افراد به شیوه‌ای مشابه درک می‌شوند. در اینجا نیز قصد من آن نیست که روشنگری را وانهم یا اینکه حکم مرگ آن را صادر کنم. بلکه برعکس، اکنون نوعی وفاداری خاص به عناصر کلیدی روشنگری بیش‌از هر زمان دیگری لازم است. ترجیحاً باید در پارادایم روشنگری تجدیدنظر شود؛ و محدودیت‌های استدلالی آن مورد پرسش قرار گیرند. این دقیقاً همان چیزی است که پساساختارگرایانی ازجمله دریدا، لکان، لیوتار و فوکو کوشش در انجامش داشته‌اند. کاملاً نادرست است که بگوییم تفکر پساساختارگرایان ضدروشنگری است. بلکه پساساختارگرایی تلاش برای فرارفتن از محدودیت‌های تفکر روشنگری را بخشی از پروژهٔ واقعی روشنگری می‌داند. به بیانی دیگر، در کانون روشنگری نوعی تأمل انتقادی به محدودیت‌های خودش وجود دارد. روشنگری، همان‌گونه که فوکو با توجه به کانت نشان می‌دهد، دارای منش[2] انتقادی و مظهر آزادانه و مستقلانه از خرد[3] است (امری که می‌تواند علیه سایر گرایش‌های متصلب درون تفکر روشنگری به کار آیند). همان‌گونه که فوکو می‌گوید، همین منش انتقادی است که به ما اجازه می‌دهد تا «از تهدیدات[4] روشنگری در امان بمانیم»:

> اما این بدین معنا نیست که باید «مدافع» یا «مخالف» روشنگری بود. بلکه دقیقاً بدین معناست که باید از هرآنچه که ممکن است خود را در شکل یک جایگزین ساده و اقتدارگرا ارائه کند اجتناب ورزید: شما یا روشنگری را می‌پذیرید و در سنت عقل‌گرایی آن باقی می‌مانید، ... یا آن را نقد می‌کنید و سپس تلاش می‌کنید تا از اصول عقل‌گرای آن بگریزید ... (۳)

---

1. Metanarratives.
2. Ethos.
3. Reason.
4. Blackmail.

به‌جای آن، می‌بایست از طریق تحقیقات تاریخی دقیق، محدودیت‌های حالِ حاضر ـ شرایطی که در آن زیست می‌کنیم و شرایطی که همچنان توسط روشنگری تعیین می‌شوند ـ را مورد کاوش قرار دهیم. همان‌گونه که فوکو بیان می‌کند، باید نسبت به تاریخ‌مندی[۱] روشنگری هوشیار بمانیم و همچنین نسبت به معنایی آگاه باشیم که مبتنی‌بر آن روشنگری یک رخداد و مجموعه‌ای پیچیده و ناهمگن از فرایندها، دگرگونی‌ها، گفتمان‌ها، نهادها و اعمالی می‌باشد که ما را به‌عنوان سوژه می‌سازد، و درعین‌حال شرایط و امکانات گریز ما از انقیاد[۲] را فراهم می‌کند. به همین دلیل، باید ارتباط تاریخی میان روشنگری و انسان‌گرایی را مورد پرسش قرار دهیم. انسان‌گرایی گفتمانی است که هویت‌ها و محدودیت‌های خاصی را به نام انسان[۳] اِعمال کرده است. روشنگری ـ در معنای رادیکالِ آن که فوکو می‌فهمد ـ چیزی است که اجازه می‌دهد تا محدودیت‌های چنین تصویری از انسان را کشف نماییم و از آن استقلال بیشتری بیابیم.

دقیقاً در همین مشربِ پرسش انتقادی (حرکت مضاعف به درون و در برابر محدودیت‌های روشنگری) است که می‌خواستم به مسئلهٔ بنیان‌های هستی‌شناختی آنارشیسمِ کلاسیک رهیابی کنم. برای بازنمود روشنگری و کشف محدودیت‌هایش نباید آن را کنار بنهیم، بلکه باید آن را رادیکالیزه کنیم. به طریقی مشابه، برای مورد پرسش قرار دادن بنیان‌های روشنگریِ تفکر آنارشیستی و برای کشف محدودیت‌های انسان‌گرایی و عقل‌گرایی، نیازی نیست آنارشیسم را ترک کنیم یا حتی از آن فراتر رویم (بلکه باید در درون آن حرکت نماییم، به آن وفادار باشیم، واژگانش را گسترش دهیم و امکانیت‌های[۴] آن را رادیکالیزه کنیم). در این فصل، قصد دارم امکان‌های یک آنارشیسم را مورد اکتشاف قرار دهم که فاصلهٔ خاصی از بنیان‌های عقل‌گرا- انسان‌گرایی‌ای که در گذشته بر اساس آن نظریه‌پردازی شده بود را داشته باشد. این به معنای حرکت به ورای محدودهٔ آنارشیسمِ کلاسیک و، به‌خصوص، حرکت به ورای دیدگاه ارگانیستی آن به زندگی اجتماعی و درک ذات‌گرای آن از سوژهٔ انسانی است. برای انجام این امر، به مجموعه‌ای از متفکرین و رهیافت‌ها نزدیک می‌شوم که معمولاً به آنارشیسم ارتباطی نداشته‌اند، هرچند که تلاش خواهم کرد تا پیوستگی نهایی آن‌ها با آنارشیسم را مورد اشاره قرار دهم.

---

1. Historicity.
2. Subjectification.
۳. در اینجا انسان برگردان واژهٔ Man است که با M بزرگ نوشته می‌شود. (مترجمان)
4. Possibilities.

پست‌مدرنیته و نقد بنیادگرایی[1]

پرسش و تردید معمول در بنیان‌های هستی‌شناختی ـ پرسش از انسجام، وحدانیت، پایداری، جهان‌شمولی و غیره ـ بخشی از چیزی است که اغلب به‌عنوان پست‌مدرنیسم یا وضعیت پست‌مدرن از آن یاد می‌شود. من وقت زیادی را صرف تعریف پست‌مدرنیسم (در حدی که تعریفی عام از پست‌مدرنیسم قابل ارائه باشد) یا توصیف شیوه‌های مختلفی که در هنر، معماری، نقد ادبی، مطالعات فرهنگی، نظریهٔ اجتماعی و غیره درک می‌شود، نخواهم کرد. و پست‌مدرنیسم را به‌عنوان فراهم‌کننده شیوهٔ بسندهٔ تفکر دربارهٔ سیاست تلقی نمی‌کنم. بلکه بیشتر علاقه‌مند به درک کاربردهایی هستم که پست‌مدرنیسم (به‌عنوان یک سنت فرهنگی و فلسفی خاص) برای آنارشیسم در بردارد: تا چه حد پست‌مدرنیسم به ما اجازه می‌دهد و به‌واقع تا چه حد ما را وامی‌دارد تا در عناصر خاصی از آنارشیسم بازنگری کنیم؟

در ابتدا باید تأکید کرد که پست‌مدرنیسم یک دورهٔ تاریخی نیست. و بدین معنا نیست که ما به‌گونه‌ای مدرنیته را پشت سر گذاشته‌ایم و به دورهٔ تاریخی جدیدی وارد شده‌ایم. بلکه به‌طور دقیق‌تر به‌مثابهٔ نوعی تأمل انتقادی در مورد محدودیت‌های مدرنیته است؛ وقتهٔ فراروی[2] که درعین‌حال درون مدرنیته نیز هست. به‌علاوه، چنانکه جیانی واتیمو[3] استدلال می‌کند، دلیل آنکه متفکرینی مانند نیچه و هایدگر یک شیوهٔ «غلبه یافتن» بر مدرنیته را ارائه نمی‌دهند دقیقاً این است که انجام آن تأیید منطقِ فعلیِ توسعه است که در مرکز مدرنیته قرار دارد (۴). به بیانی دیگر، مؤثرترین شیوهٔ فرارفتن از مدرنیته ارائهٔ یک وقته در ورای آن نیست، چراکه این امر مجموعهٔ جدیدی از بنیان‌ها را خلق می‌کند و با ایدهٔ پیشرفت، غایت و منشأ، که در مرکز تجربهٔ مدرن قرار دارند، همنوایی می‌کند. بلکه شیوهٔ مؤثر، مشارکت در واسازی انتقادی ایدهٔ بنیان‌ها بدون ارائهٔ مجموعه‌ای جدید از بنیان‌های جایگزین است.

اجازه دهید به‌عنوان مثال جایگاه دانش را در نظر بگیریم: یک رهیافت پست‌مدرن بیش‌از آنکه در پیِ توسعهٔ پیاپی و گسترش سیستم‌های دانشِ مبتنی‌بر مشاهدهٔ علمی باشد، به‌دنبال نمودار کردن تصادمی از تفاسیر و مجموعه‌ای از منازعات علیه معنا و دانش است. بنابراین، مدعیات هژمونیک دانش، به‌خصوص ادعای حقیقت جهان‌شمول که

---

1. Foundationalism.
2. Transcendence.
3. Gianni Vattimo.

توسط گفتمان‌های علمی مطرح گشته‌اند، متلاشی می‌شوند. دانش نمی‌تواند از قدرت و منازعات قدرت مجزا باشد، و لذا ادعایش مبنی‌بر بی‌طرفی و جهان‌شمولی یک توهم است. پست‌مدرنیته می‌تواند برحسب رهیافتی مشخص به دانش در نظر گرفته شود: پست‌مدرنیته فاصلهٔ خود را از روایت‌های کلان، از پنداشت یک حقیقت عینیِ قابل‌تأیید علمی و از این ایده که جهان با پیشرفت در علم بیشتر قابل‌فهم می‌شود، حفظ می‌کند.

این تفکر توسط پل فایرابند[1] اتخاذ شده است، که یک رهیافت «آنارشیست» به دانشِ علمی را ارائه می‌کند. استدلال وی این است که قواعد روش‌شناختی، که توسط علم وضع شده‌اند، درنهایت قراردادی[2] و وابسته به تاریخ‌اند و بر هیچ بنیان محکمِ حقیقتی استوار نیستند. درحقیقت، بسیاری از کشفیات مهم علمی (برای مثال انقلاب کوپرنیکی) تنها از طریق شکستن تعمدی یا تصادفی قواعد موجود روش‌شناختی ممکن شده‌اند (۵). این نشان می‌دهد که اقتدار دانشِ علمی مبتنی‌بر قواعد سخت تحقیق (که تعیین می‌کند دانش چه چیز را شامل می‌شود یا نمی‌شود) بر بنیانی بسیار لغزنده‌تر از آن چیزی که تصور می‌شود قرار گرفته است. به‌زعم فایرابند، بسیار پرحاصل‌تر و درواقع نزدیک‌تر به حقیقتِ تحقیق خواهد بود اگر که چشم‌اندازی آنارشیست به علم داشته باشیم: یعنی اقتدار و مشروعیت دانشِ علمی را مورد تردید قرار دهیم و قواعد روش‌شناختی آن را نقض کنیم. درواقع، در نظر وی بسیار شگفت‌آور است که متفکرین سیاسی آنارشیست (در اینجا اشارهٔ وی به کروپوتکین است) درحالی‌که تمام اَشکال اقتدار سیاسی را مورد تردید و پرسش قرار می‌دهند، بدون هیچ تردیدی اقتدار معرفت‌شناختی علم را تأیید می‌کنند و تمام فلسفهٔ خود را بر مدعیات نسبتاً مشکوک آن قرار می‌دهند (۶). چرا همان آزادی اندیشه، بیان و عمل و همان بدبینی نسبت به اقتداری که آنارشیست‌ها در حوزهٔ سیاست مطرح می‌کنند، نباید در حوزهٔ تحقیق علمی نیز به کار گرفته شود؟

تلاش‌هایی مشابه برای سرنگونی اقتدار سیستم دانشِ موجود می‌تواند در تعدادی از حوزه‌ها یافت شود: برای مثال در ریاضیات با نظریهٔ ناتمامیت[3] گودل[4]، که به عدم‌کفایت و کامل بودن اصول موضوعه‌ای[5] اشاره می‌کند که هریک از شاخه‌های ریاضیات را

---

1. Paul Feyerabend.
2. Arbitrary.
3. Incompleteness theorem.
4. Godel.
5. Axioms.

تشکیل می‌دهند؛ و در نظریات ساختارگرا و پساساختارگرای زبان، از یاکوبسون[1] گرفته تا بارت[2]، دریدا، لکان و کریستوا[3]، که مبنی‌بر آن هیچ تناظر ضروری میان نشانه‌های زبانی و «واقعیت» بیرونی وجود ندارد و ارتباط ساختاری میان دال‌ها فی‌نفسه ناپایدار و ناکامل است. این است آن پروژهٔ تردید و پرسش از انسجام، پایداری و تمامیت بنیان‌ها (بنیان‌های دانش، علم، تجربه و هویت) که در کانون وضعیت پست‌مدرن قرار دارد. و همین حرکت نظری (یا مجموعهٔ حرکت‌ها) است که این امکان را فراهم می‌آورد تا با برخی از مقوله‌های اصلی تفکر آنارشیستی کلاسیک ـ همچون گرایش پوزیتیویستی‌اش در انجام پژوهش‌های علمی برای آشکارسازی سازوکارهای جهان اجتماعی، التزام آن به ایده‌های اومانیستی در راستای کشف ذات انسانی، و رویکرد همواره روشنگرایانه‌اش در قبال سوژه ـ مواجههٔ انتقادی داشته باشیم. همان‌گونه که خواهیم دید، این‌ها مقوله‌های بنیادینی هستند که به‌طور فزاینده‌ای پرابلماتیک‌اند و ثبات آنان با حضور پست‌مدرنیسم دشوار است. لذا، پست‌مدرنیسم آنارشیسم را به چالش می‌طلبد: اگر آنارشیست هستید، آنگاه حداقل باید بنیان‌های خودتان را مورد تردید و پرسش قرار دهید؛ نه‌تنها اقتدار دولت و سرمایه‌داری، بلکه همچنین بایست اقتدار سیستم دانش، اندیشه و هویت‌های پایداری که پروژهٔ سیاسی ضداقتدارگرای شما بر آن استوار است را مورد تردید قرار دهید. به بیانی دیگر، آنارشیسم اگر بخواهد دارای انسجام منطقی باقی بماند، باید به یک آنارشیسم معرفتی[4] و هستی‌شناسانه متعهد باشد (یا حداقل دلالت‌های آن را مورد توجه قرار دهد). اما مقصود من این نیست که چنین پروژه‌ای با آنارشیسم بیگانه یا ناهماهنگ است و یا اینکه شامل تحمیل خواسته‌ای تحمل‌نشدنی از بیرونِ واژگان آن می‌باشد. بلکه، استدلال خواهم کرد که فلسفهٔ ضداقتدارگرای آنارشیسم (یعنی شکاکیت دائمی نسبت به اقتدار) پیش‌از این نیز شامل امکان چنین نوعی از حرکت واسازانه بوده است.

آنارشی: آنارشیسم بدون بنیان

چه معنایی دارد اگر آنارشیسم را بدون بنیان تصور کنیم؟ می‌دانیم که آنارشیست‌های

---

1. Jakobson.
2. Barthes.
3. Kristeva.
4. Epistemic.

کلاسیک نقد خود به قدرت را بر بنیان‌های مشخص هستی‌شناختی ـ ازجمله ذات انسان، نگاهی خاص به توسعهٔ تاریخی (دیالکتیکی، ماتریالیستی، یا تکاملی) و چشم‌اندازی عقل‌گرا به روابط اجتماعی ـ قرار می‌دادند که بخشی از یک نظم طبیعی[1] بیرون از دنیای قدرت تلقی می‌شدند. به بیانی دیگر، هرچند که قدرت سیاسی توسعهٔ آزادانهٔ نیروهای اجتماعی را تحریف یا سرکوب کرد و مانع از ظهور کامل ظرفیت‌های اخلاقی و عقلانی انسان شد، این نیروها و ظرفیت‌ها بخشی از نظام هستی‌شناختی‌ای بود که بیرون از قدرت قرار داشت؛ نظامی که توسط قوانین طبیعی یا گرایش‌های زیستی و تکاملی تعیین شد و به شیوه‌ای عقلانی آشکار گشت و نقطهٔ عزیمتی را برای نقد قدرت فراهم کرد. تردید در چنین بنیان‌گرایی‌ای ممکن است شامل نشان دادن این امر باشد که روابط اجتماعی بیش‌از آنکه شفاف و ماهیتاً دوستانه باشند، مبهم، ناپایدار و حتی خصومت‌آمیز هستند؛ یا شاید شامل آشکار کردن رابطهٔ بسیار مبهم‌ترِ میان قدرت و سوژهٔ انسانی باشد. این‌ها نکاتی هستند که بعداً مورد بررسی قرار خواهند گرفت. اما نقد بنیان‌ها ضرورتاً سیاست را به روی لحظه‌ای از احتمال و به روی عدم‌قطعیت بنیادهایِ همیشه متغیر (البته نه بی‌بنیادیِ مطلق) می‌گشاید (۷). آنچه این حرکت نظری فراهم می‌کند این است که آنارشیسم را به شیوه‌ای دیگر درک نماییم. این حرکت نظری به ما اجازه می‌دهد (و درحقیقت ما را وادار می‌کند) تا به پایداری، تمامیت و انسجام بنیان‌های هستی‌شناختی آنارشیسم شک وارد کنیم. این نه به این معناست که پروژهٔ آنارشیست بیش‌از این نمی‌تواند به‌وسیلهٔ اخلاق و اصول، یا توسط نقد قدرت و ایدهٔ رهاسازیِ سوژه و جوامع برانگیخته شود. این به معنای مبدّل کردن آنارشیسم به نیهیلیسم است. امری که من با آن مخالفم. بلکه پیشنهاد من این است که استراتژیِ واسازیِ طرح‌شده در بالا بدین معناست که بنیان‌های عقلانی و اخلاقی آنارشیسم هیچ‌گاه کاملاً طبیعی‌شده[1] یا ذاتی‌شده[2] نیستند، و هیچ‌گاه در تمامیتشان توسط ما قابل درک نمی‌باشند.

در اینجاست که قصد دارم ایدهٔ آنارشی، که به‌عنوان نوعی آنارشیسم هستی‌شناختی درک می‌کنم، را گسترش دهم (۸). به بیانی دیگر، آنارشی بر ایدهٔ نقد یا تردید در مرجعیت بنیان‌های هستی‌شناختی ـ که مشتمل بر بنیان‌های هستی‌شناختیِ خودِ آنارشیسم نیز می‌شود ـ دلالت می‌کند. آنچه در اینجا می‌خواهم بدان اشاره نمایم، ایدهٔ یک لحظهٔ

1. Naturalised.
2. Essentialised.

استعلایی[1] درون خود آنارشیسم است: اینکه درون آنارشیسم، یک آنارشی حضور دارد که از آن عدول کرده و از آن فراتر می‌رود. اگر آرخه[2] بتواند به‌عنوان یک قاعدهٔ کلی یا اصل راهنما تلقی شود (چیزی مانند اولین حقیقت یا اصل عقلانی)، آنگاه آنارشی را می‌توان عدم حضور این قاعده تعریف کرد. مطابق با راینر شورمن[3]، «زوال» آرخه، که با ایدهٔ هایدگر دربارهٔ انسداد متافیزیک مشابهت دارد، متوجه ازهم‌پاشیدگیِ قواعدِ عامِ تاریخی‌ای است که هدایت‌گر اعمال در دوره‌های متفاوت تاریخی بودند. همین ضعیف شدنِ اصول عقلانیِ تعیین‌کنندهٔ عمل است که شورمن «اصل آنارشی» نام می‌نهد. برخلاف تفکر متافیزیکی که عمل همواره در آن از اولین اصل[1] مشتق می‌شود و توسط آن تعیین می‌گردد، «آنارشی» همیشه زوال چنین اصلی و رهایی از سیطرهٔ آن را در بر دارد (۹). شورمن به‌وضوح میان پنداشت خود از «آنارشی» و آنارشیسم تمایز قائل می‌شود:

> پرواضح است که در اینجا مسئلهٔ موجود پرداختن به آنارشی در معنای موردنظر پرودون، باکونین و اصول آنان نیست. آنچه این متفکرین جست‌وجو می‌کردند جابه‌جا کردن خاستگاه، جایگزین کردنِ قدرت اقتدار۔ اصل حاکم ۔ با «قدرت عقلانی» ۔ اصل یا قاعدهٔ کلی ۔ بود. (متافیزیکی‌ترین عملی که تاکنون وجود داشته است). آن‌ها در جست‌وجوی جایگزین کردن یک نقطهٔ کانونی با دیگری بودند (۱۰).

به بیانی دیگر، آنارشیست‌های کلاسیک بر آن بودند تا قدرت سیاسی را برچینند؛ اما همان‌گونه که مشاهده کرده‌ایم، نقد آنان به قدرت بر اساس اصول عقلانی و طبیعی مشخصی قرار داشت: مفهوم مشخصی از طبیعت انسان و روابط اجتماعی طبیعی که قدرت از آن منحرف می‌شد، آن را تحریف و خود را به آن تحمیل می‌کرد. علاوه‌بر این، بر سیستم قدرت و اقتدار دولت غلبه می‌شود و به‌جای آن یک شکل عقلانی‌ترِ سازمان اجتماعی ظاهر می‌شود. بدین‌سان اقتدار سیاسیِ غیرطبیعی[1] نیروی مقابلِ اقتدار مشروع قوانین طبیعی می‌باشد؛ اقتدار سیاسیِ غیرعقلانی با اقتدار اجتماعیِ عقلانی جایگزین می‌شود. از چشم‌انداز «اصل آنارشی»، این امر صرفاً جابه‌جایی یک شکل از اقتدار

---

1. Transcendental.
2. Arché.
3. Reiner Schürmann.

سیاسی با شکلی دیگر (اقتدار سیاسی دولت با اقتدار علمی خِرَد[1]) و درنتیجه جابه‌جایی یک بنیان با دیگری است. برخلاف آن به‌زعم شورمن،

> آن آنارشی که در اینجا مطرح می‌باشد. نام یک تاریخ است که درحالِ متأثر کردن زمینه یا بنیانِ عمل است، تاریخی که در آن بنیان‌ها وارونه می‌شوند و روشن می‌گردد که اصل همبستگی[2]، چه اقتدارگرایانه بوده باشد و چه «عقلانی»، ازاین‌پس چیزی نیست مگر فضایی خالی[3] که از قدرت هنجارگذار[4] و قانون‌گذار[5] مشتق شده است (۱۱).

در اینجا می‌توانیم پتانسیل ضداقتدارگرای این واسازی آنارشیکِ آنارشیسم را مشاهده نماییم: آنارشیسم در اقتدارِ هرگونه‌ای از بنیان‌ها یا اصول راهنما اِعمال تردید می‌کند، حتی اگر این بنیان‌ها یا اصول در یک نقد آنارشیک از اقتدار سیاسی به کار رفته باشند. این اصول یا بنیان‌ها از قدرت هنجارگذار برگرفته شده‌اند و بیش‌از این نمی‌توانند به‌عنوان پایه‌ای طبیعی برای بنیان‌گذاری یک سیستم جدید از قواعد و نهادها به کار آیند، حتی اگر از آنِ یک جامعهٔ آنارشیست باشند. بااین‌حال، من اصل آنارشی را ـ با ابتنا بر شیوه‌ای که اصل مذکور در تقابل یا در ضدیت با آنارشیسم قرار نمی‌گیرد ـ به‌عنوان امری تفسیر می‌نمایم که با اصولِ آنارشیستیِ شکاکیتِ مداوم نسبت به اقتدار کاملاً سازگار است. و درواقع، اصل آنارشی را می‌توان به‌عنوان بسط آنارشیسم مطمح‌نظر قرار داد. اصل آنارشی چالشی اخلاقی را به آنارشیسم تحمیل می‌کند تا پتانسیل اقتدارگرایانهٔ بنیان‌های فلسفی خود و همچنین چشم‌اندازی که از جامعهٔ آنارشیست وجود دارد و جایگزین دولت خواهد شد را مورد بررسی مجدد قرار دهد.

لذا اگرچه آنارشی فی‌نفسه یک اصل سیاسی نیست (بیشتر یک اصل هستی‌شناختی است)، اما دارای کاربردهای سیاسی مهمی خصوصاً برای یک سیاست آنارشیست است. درواقع، به‌زعم شورمن، «آنارشی» امری است که تقویتِ ایدهٔ سلطه را غیرممکن می‌سازد: آنارشی دقیقاً همان امری است که هرگونه ایدهٔ مبنی‌بر نابرابری طبیعی بین مردم،

---

1. Reason.
2. Cohesion.
3. Blank Space.
4. Normative.
5. Legislative.

که شکل‌دهندهٔ توجیه برای سرکوب سیاسی و اقتصادی است، را متزلزل می‌کند. این‌چنین سلطه‌ای بر نخوت رذیلانهٔ سرمنشأیی یا خاستگاهی‌ای مبتنی است که با تابع نمودن هستندگان نسبت به اصول[۱] هم‌راستا است (۱۲).

علاوه‌بر آن، به‌زعم شورمن، آنارشی درک جدیدی از آزادی به دست می‌دهد که وی آن را به‌عنوان یک عمل بدون آرخه یا بدون اصل عقلانی، به‌عنوان «عمل کردن «بدون یک چرا»» توصیف می‌نماید: "یک زندگی «بدون چرا» مطمئناً به معنای یک زندگی بدون هدف است، بدون مقصد ... "(۱۳). این ایده برای من تاحدی متقاعدکننده نیست. نه به این دلیل که معتقد هستم ما برای عمل کردن نیاز به مقصد و اهداف نهایی داریم، بلکه ازاین‌جهت که گویی این برداشت مسئلهٔ اخلاق را وامی‌نهد. عمل راسخ و خصوصاً عمل ضداقتدارگرا حداقل بایست با اخلاق آمیخته باشد و مطمئناً باید به نوعی از موضع اخلاقی آگاهی داشته باشد. مقصود من این نیست که صورت‌بندی شورمن از آنارشی به یک نیهیلیسم راه می‌برد، بلکه مقصودم این است که اگر بخواهیم صورت‌بندی وی را به‌عنوان شیوه‌ای از تفکر دربارهٔ عمل سیاسی و اخلاقی مطمح‌نظر قرار دهیم، راه به‌جایی نمی‌بریم. درواقع، من ترجیح می‌دهم که عمل ضد اقتدارگرایانه را به‌عنوان یک عمل توأم با «چرا» تصور کنم. اما این «چرا» چیست و چگونه ظهور می‌یابد؟ تاکنون از طریق اصل آنارشی تصدیق کرده‌ایم که عمل[۱] ازاین‌پس نمی‌تواند توسط بنیان‌های عمیق یا توسط یک اصل کاملاً عقلانی هدایت شود. (و این چیزی است که شورمن با برداشت خود از عمل «بدون چرا» بدان رسیده است). هرچند که شیوه‌های دیگری از درک اخلاق یا شیوه‌های دیگری از تفکر دربارهٔ اینکه چرا باید به شیوه‌ای خاص عمل کنیم، وجود دارد.

آنارشی اخلاقی

اینجا همان نقطه‌ای است که تفکر امانوئل لویناس اهمیت می‌یابد. به‌زعم وی، زمینهٔ اخلاقی از طریق مواجهه (یا به زبان وی میعاد) با «دیگری[۱]» ظاهر می‌شود. این مواجهه با «دیگری» در برونیّتِ مطلق وی است. همچنین، این امری است که برای اِگو[۲] به‌شدت بی‌قرارکننده است. زیرا که کمال‌طلبی‌های محاسبه‌گرایانهٔ ما و ساختارهای آگاهی‌مان

1. the other.
2. Ego.

آن‌چنان تحت سیطرهٔ «لوگوس[1]» یا تفکر عقلانی قرار دارند که «دیگری» نه می‌تواند به این کمال‌طلبی‌ها تقلیل یابد و نه می‌تواند با ساختارهای مذکور منطبق گردد. فلذا، مواجهه با این برونیّت' به‌وجودآورندهٔ حالتی همچون دل‌مشغولی است و بی‌ثباتیِ فکری و شوریدگیِ حال را سبب می‌شود. درواقع، به‌زعم لویناس، مواجهه مذکور امری آنارشیک است، ازاین‌جهت که «حاکمیت» اِگو ـ که خود' عاملِ مُبرّز شدنِ خویش، و خود' تنها امرِ هم‌ارزِ خویش است ـ را برهم می‌زند. هرچند که برای لویناس این با اختلال یا آشوب یکی نیست؛ بلکه به نوعی از «آزردگی‌خاطر» منجر می‌شود که فرد درنتیجهٔ آن، خویشتنِ خویش را به‌طور بنیادین مورد پرسش قرار می‌دهد و در حاکمیت قائم‌به‌ذاتِ خویش تشکیک روا می‌دارد:

> اما آنارشی' معادل بی‌نظمی‌ای که در مقابل نظم قرار بگیرد نیست، همان‌گونه که در مورد یک ایدهٔ کم‌رنگ‌شده در ذهن به‌هیچ‌وجه نمی‌توان گفت که این ایده از قلمرو حافظه محو و ناپدید گشته است و مورد نسیان و فراموشیِ کامل قرار گرفته است، در مورد آن خصوصیّات آنارشی که بیانگر هم‌پیوندی آن با نظام‌مندی هستند و در عمدهٔ توصیفات ارائه‌شده از آنارشی حضوری کم‌رنگ دارند و به حاشیه رانده می‌شوند نیز به‌هیچ‌وجه نمی‌توان حکم به محو و بی‌اعتبار گشتن این خصوصیات داد. بلکه باید دانست که بی‌نظمی' خود نظمی دیگر است. ... آنارشیسم ورا و فراسوی توصیفاتی است که به‌طور عام از آن ارائه می‌شوند (۱۴).

لذا، ایدهٔ لویناس از آنارشی به فراسوی دوتایی نظم/بی‌نظمی اشاره دارد که اغلب به‌عنوان توجیهی برای حاکمیت نامحدود دولت به کار گرفته شده است. درواقع، لویناس بر این امر تأکید دارد که بی‌نظمیِ «وضع طبیعی[2]» (جامعهٔ بی‌دولت) همواره ساختِ معینی از خودِ نظم سیاسی است (نظمی دیگر که به‌عنوان مکمل هستی‌شناختی نظم دولت عمل می‌کند). ازاین‌روی، برای لویناس، آنارشی دارای معنایی متفاوت است: آنارشی به معنایی اشاره دارد که طبق آن ما به‌واسطهٔ مواجهه با «دیگری» دچار بی‌قراری می‌شویم.

---

1. Logos.
2. State of nature.

علاوه‌بر این، این وقته‌ای اخلاقی است چراکه مسئولیتی بنیادین نسبت به «دیگری» را بر دوش ما می‌نهد.

آنارشیِ مواجهه، وقته‌ای از آزادی که در معنایی کاملاً فردگرایانه درک شده باشد نیست: برای لویناس، این به‌هیچ‌روی آزادی نیست چراکه اغلب به نوعی از سوبژکتیویتهٔ تفوّق‌طلبانه و، لذا، تفوّقِ «دیگری» منجر می‌شود. (در اینجا، مقصود یک سلطه از نوع دیگر نیست، بلکه لویناس از تفوّق «دیگری»، به معنای فلسفی خاص خود، سخن می‌گوید. همچنین اینکه لویناس اساساً هیچ‌گاه از «سلطهٔ» «دیگری» هم سخن نمی‌گوید) (۱۵). درواقع، در این مواجهه، نوعی جانشینی مشاهده می‌گردد که در آن، فرد به‌واسطهٔ «دیگری» و برای «دیگری» وجود دارد. و در اینجا محدودیت‌های هویت فرد برچیده می‌شوند. اما در عین آنکه بی‌قراری فرد و بی‌ثباتی هویتش، که به‌واسطهٔ پدیدآییِ احساس مسئولیتی بنیادین نسبت به «دیگری» به وجود می‌آیند، ممکن است شبیه به آنتی‌تز آزادی به نظر برسند، لویناس مدعی است که این امر اجازهٔ نوع دیگری از آزادی را می‌دهد: «جانشینی سوژه را از ملالت و از عبث بودن و، به‌خصوص، از اسارتِ نفس می‌رهاند؛ جانشینی آن هنگام سبب رهاییِ سوژه می‌شود که اِگو به‌علّتِ خصلتِ همواره همانباشانهٔ هویت در مُغاکِ خود فروافکنده شده است» (۱۶). رهاییِ خود از خود حقیقتاً گریز از ذات است؛ ذات (به‌رغمِ آنچه در سنت اومانیستی ادعا شده است) نه مبنایی برای آزادی، بلکه محدودیتی برای آن است. به‌زعم لویناس،

> ازآنجاکه ذات با پافشاری و سخت‌گیری استمرار بخشیده می‌شود و ازآنجاکه خودِ این استمرار بخشیدن به شیوه‌ای ذات‌آمیز انجام می‌گیرد، هرآن‌چیزی که این استمرار را منقطع گرداند یا آن را دچار اختلال کند به همان شیوهٔ ذات‌آمیز برطرف می‌گردد. این عملکردی به‌غایت حساب‌گرایانه است که هرآنچه را که در جهت استمرار ذات است فرونمی‌گذارد. این حساب‌گری آزادی را در مخاطره قرار می‌دهد. اینجاست که باید گفت در این نظام حساب‌گرایانه، مسئولیت‌ها [نسبت به دیگری] دقیقاً آزادی‌های سلب‌شده هستند. ... آزادی، در معنای راستین آن، تنها به‌واسطهٔ کشاکشِ میان حساب‌گری و "پاداش[۱]" موجود می‌باشد (۱۷).

۱. لویناس مفهوم «پاداش» (gratuity) را در ارتباط با پیوندی که میان فرد و «دیگری» وجود دارد مطرح ساخته است.

بنابراین، آنچه اینجا دربارهٔ آزادی از ذات مطرح شد، شکلی از آزادی است که از صورت‌بندی معمول آزادی ـ که در آن آزادی فرد با رشک و خودخواهی محافظت می‌شود ـ فراتر می‌رود. در صورت‌بندی‌ای که معمولاً از آزادی ارائه می‌شود، آزادی در برابر و در مقابل مسئولیت‌ها قرار داده می‌شود؛ آنجا که آزادی در مقابل آزادیِ دیگری مورد سنجش قرار می‌گیرد و همچون بازیِ مجموع صفر، به دست آوردن آزادی به‌وسیلهٔ یک نفر به‌معنای از دست رفتن آزادیِ دیگری می‌باشد. در پارادایم لیبرال، همان‌گونه که در فصل یک نیز مشاهده کرده‌ایم، آزادی اغلب برحسب تضاد بین منافع افراد فهمیده می‌شود، لذا طبق آن نه‌تنها آزادیِ یکی تهدیدی بالقوه برای آزادی دیگری است، بلکه برابری دیگری نیز تهدیدِ بالقوهٔ آزادی است. این امر نگرهٔ ذهنی حسابگرایانه‌ای را ترغیب می‌کند؛ نگره‌ای ذهنی که با محاسبه کردن مداوم و وسواس‌گونهٔ سود ـ هزینه و میزان آزادی‌ای که فرد از آن برخوردار است همراه می‌باشد و مالامال از احساس رقابت و فکر کردن و بیم داشتن دربارهٔ برتری پیدا کردنِ دیگران است. برخلاف آن، آزادیِ «اصیل»تری که لویناس از طریق ایده‌اش دربارهٔ آنارشی مطرح می‌سازد به گرایش برابری ـ آزادی‌خواهانهٔ آنارشیسم نزدیک‌تر است. در اینجا آزادیِ هر فرد تنها از طریق آزادی دیگران قابل تصور است؛ آزادی امری رابطه‌ای و جمعی است. آزادی چیزی نیست که فرد خودخواهانه از آن در برابر دیگران حفاظت کند، بلکه باید با میل و به اختیار آن را تسهیم کرد و از آن محظوظ شد (در معنای خاصی که لویناس از مفهوم «پاداش» در نظر دارد). این امر رهیافتی سخاوتمندانه را به آزادی ایجاب می‌کند. نوعی دیگری‌خواهی سخاوتمندانه که از کرانه‌های نفع شخصی فرد لبریز می‌شود. به همین دلیل است که این آزادی[۱] از «ذاتِ» خود یک فرد یا از یک هستی‌شناسی برنمی‌خیزد (۱۸). بلکه بیشتر فاصله گرفتن از خود از طریق مواجهه با آنچه بیرون از تجربهٔ معمول هر روزینه قرار دارد است. مواجههٔ آنارشیک، رابطه‌ای میان خودهای مستقل و قائم‌به‌ذات نیست، بلکه رابطه‌ای است میان تکینی‌هایی که نسبت به یکدیگر گشوده هستند.

لذا آن نوع اخلاق آنارشیستی که در اینجا مطرح می‌باشد، یک تجربهٔ ناب فردی نیست، بلکه بیشتر رابطه‌ای و درنتیجه سیاسی است (اگرچه نه به معنای آشکار آن). سیاسی است زیرا فرد را وامی‌دارد تا خود را در ارتباط با دیگران ملاحظه کند و شکلی از

مقصود وی به‌هیچ‌وجه پاداش مادّی نیست. همچنین اینکه وی قدردانی یا سپاسگزاری از جانب «دیگری» (ولو شکلِ غیرمادی آن) را مدنظر ندارد. مقصود لویناس از «پاداش»، احساس رضایت و شعف درونی است که فرد به‌واسطهٔ انجام آنچه مسئولیت خود در قبالِ «دیگری» می‌داند به دست می‌آورد.

آزادی را برجسته و پررنگ می‌سازد، که مطابق با آنچه طرح کرده‌ام، تنها در ارتباط با دیگران قابل تجربه است؛ نه با حس خصومت یا رقابت با دیگران بلکه با حس اجتماع و انسجام با دیگران می‌شود آن را تجربه کرد. در نزد لویناس، «مشروط نبودنِ «**خوشامدگویی**[۱]»، حالت نهایی همبستگی نیست، بلکه شرط همبستگی همه است» (۱۹).

درک لویناسی از آنارشی[۱] شیوهٔ جدیدی از تفکر دربارهٔ اخلاق و سیاست را برایمان فراهم می‌آورد؛ اگر بخواهیم دقیق‌تر باشیم، شیوهٔ جدیدی از اندیشیدن دربارهٔ ارتباط میان اخلاق و سیاست را پیش روی ما می‌گشاید. همان‌گونه که میگل آبنسور[۲] نشان می‌دهد، اخلاق ـ آن‌گونه که در معنای لویناسی درک می‌شود ـ چیزی نیست که به سیاست تقلیل یابد. درواقع، اخلاق اشاره به نوعی از متاسیاست[۳] دارد که انحراف از سیاست و عزیمت به‌سوی دیگری[۴] است: «چنانکه گویی تأثیر متاسیاست این است که توجهمان را به‌سوی اصلی جلب می‌کند که ترک سیاست را جایز می‌شمارد و گذرگاهی را به فراسوی سیاست می‌گشاید» (۲۰). ازاین‌رو آنارشی به نوعی شکاف میان اخلاق و سیاست اشاره می‌کند. در اینجا باز می‌بینیم که آنارشی چیزی است که از آنارشیسمِ کلاسیک فراتر می‌رود. در حقیقت، در نزد لویناس، آنارشیسمِ کلاسیک آرخهٔ جدیدی را جایگزین یک آرخهٔ قدیمی می‌کند؛ آنارشیسمِ کلاسیک اصل عقلانیت ـ سازمان‌دهی عقلانی نظم اجتماعی ـ را به‌جای اقتدار سیاسی غیرعقلانی دولت بنیان نهاد. درک لویناس از آنارشی مقدم بر این آنارشیسم است، و بازهم به ایدهٔ آشفتنِ بنیان‌های هستی‌شناختی اشاره دارد:

> مفهوم آنارشی، به‌گونه‌ای که در اینجا معرفی می‌شود، معنایی مقدم بر معنای سیاسی (یا ضدسیاسی) ـ که درحالِ حاضر به آن منتسب می‌شود ـ دارد. اگر آنارشی را به‌عنوان یک اصل (به معنایی که آنارشیست‌ها درک

---

۱. «خوشامدگویی، در معنای خاص لویناسی، به معنای فراهم آوردن شرایط مناسب برای مواجهه‌ای اخلاقی با «دیگری» است. ژاک دریدا این مفهوم را به فلسفهٔ خویش وارد کرده و آن را پرورانده است. برای درک بهتر این مفهوم رجوع کنید به:
جهانگیری، جهانگیر، و بندرریگی‌زاده، علی، «قانون، عدالت و مسئولیت در فلسفهٔ ژاک دریدا»، دو فصلنامهٔ متافیزیک، شمارهٔ ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، صص ۳۵-۵۰.

2. Miguel Abensour.

3. Metapolitics.

۴. دیگری در اینجا جایگزین واژهٔ Other است که با O بزرگ آغاز می‌شود.

> می‌کنند) مورد تأکید قرار دهیم، امری خود ـ متناقض[1] خواهد بود. آنارشی نمی‌تواند همانند یک آرخه دارای حاکمیت باشد. تنها می‌تواند در دولت ایجاد بحران کند (اما، باید توجه داشت که این امر به‌شیوه‌ای رادیکال، و با امکان‌پذیر ساختن وقته‌های نفی، که بدون هر شکلی از تأیید هستند، انجام می‌گیرد.). ازاین‌روی، دولت نمی‌تواند به‌عنوان یک کل خودش را مستقر سازد. اما، ازسوی دیگر، آنارشی می‌تواند مستقر و مطرح باشد (۲۱).

لذا، آنارشی فی‌نفسه یک سیاست نیست و شکل خاصی از سازمان‌دهی اجتماعی و حتی استراتژی سیاسی را پیشنهاد نمی‌کند. بلکه بیشتر چیزی است که دولت را از بیرون دچار بحران می‌سازد. در حقیقت، آنارشی در هرگونه نظم سیاسی اختلال ایجاد می‌کند. اما همان‌گونه که آبنسور نشان می‌دهد، این بدان معنا نیست که آنارشی ضدسیاسی است و ارتباطی با سیاست ندارد:

> آنارشی تا آنجایی سیاست را دچار بحران می‌کند که می‌توانیم از بحران سیاست صحبت کنیم ... تفکیک آنارشی از حاکمیت و از یک اصل بدین معنی نیست که آنارشی سیاست را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد یا آن را با واگذاری به خودش بدون تغییر رها می‌کند (۲۲).

بنابراین آنارشی به‌خودی‌خود یک سیاست نیست و مطمئناً نمی‌تواند به‌عنوان اصل مسلط سازمان اجتماعی عمل کند. اما این نه یعنی آنکه آنارشی هیچ اثر سیاسی ندارد. بلکه نوعی فاصلهٔ اخلاقی از سیاست است که نظم سیاسی را دچار بحران می‌کند، آن را به روی «دیگری» ـ که از آن فراتر می‌رود ـ می‌گشاید و، از دیدگاه من، بهترین نوع وضعیت سیاسی است.

چنین درکی از آنارشی (به‌عنوان فاصله یا نوسان میان اخلاق و سیاست) برای بازاندیشی در آنارشیسم مفید است. مقصود من آن نیست که آنارشی باید جایگزین آنارشیسم شود، یا اینکه آنارشیسم باید خواسته‌های سیاسی‌اش را رها کند. بلکه مقصود من بیشتر آن است که آنارشی باید تنش ضروری یا لحظهٔ تعلیق میان اخلاق و سیاست

---

1. Self- contradictory.

را زنده نگاه دارد و مانع شود که یکی توسط دیگری تحت‌الشعاع قرار گیرد. در این معنا، آنارشی، شرط سیاسی عمل کردن به شیوه‌ای اخلاقی است. آنارشی، به‌گونه‌ای که در اینجا مدنظرِ من است، اَعمال و گفتمان‌های سیاسی را به روی پرسش اخلاقی دربارهٔ محدودیت‌ها، ممانعت‌ها و توانایی بالقوهٔ اقتدارگرایانهٔ آنان می‌گشاید. بنابراین به‌جای آنکه گفته شود اخلاق باید جایگزین سیاست شود، من یکی را مکمل دیگری می‌دانم. به همین طریق، نظر من این است که آنارشی به معنای‌ای که در بالا بحث آن رفت ـ نه‌فقط در معنای لویناسی، بلکه همچنین در معنای هایدگری کلمه (که توسط شورمن نشان داده شد) ـ بایست به‌عنوان مکمّل آنارشیسم تلقی شود. آنارشی به وقته‌ای در بطن آنارشیسم اشاره دارد که درعین‌حال از آن تخطی می‌کند و از آن فراتر می‌رود؛ وقته‌ای که اجازهٔ رادیکالیزه شدن محدوده‌ها و چشم‌اندازهای آن را می‌دهد.

بازاندیشی در آنارشیسم

در قسمت قبل، دو تصویر متفاوت از آنارشی را مورد کاوش قرار دادیم، که هر دو بنیان‌های هستی‌شناختی و اصول راهنمای عام را مورد پرسش و تشکیک قرار می‌دهند و برایمان برداشت‌هایی جایگزین (و ازنظر من رادیکال‌تر) از آزادی و اخلاق فراهم می‌کنند. هر دو، روش جدیدی از رهیابی به آنارشیسم را در اختیار می‌گذارند و امکان می‌دهند تا دربارهٔ محدودیت‌های آن دقیق‌تر بیندیشیم. ما را به حرکت وامی‌دارند تا آنارشیسم را به‌طور اخص ـ و سیاستِ رادیکال را به‌طور اعم ـ نه بر مبنای اصول بنیادی یا ذات انسانی، بلکه بیشتر از طریق نوعی گسست یا شکاف هستی‌شناختی مجدداً برقرار کنیم: به زبان شورمن، کنار زدن آرخه یا اصول غایی؛ و به زبان لویناس، برطرف نمودن ناپایداری و نامتقارن‌بودگیِ مواجههٔ میان خود و دیگری، و همچنین میان اخلاق و سیاست. هر دو تصویرِ موجود از آنارشی، همان‌گونه که مشاهده کرده‌ایم، ضدحاکم[1] هستند: آن‌ها بنیان‌ها و ثبات هویت‌های قدرتِ مسلط و روابط قدرتِ مبتنی‌بر آن را متزلزل می‌کنند. اما هیچ‌یک از صورت‌های آنارشی، فی‌نفسه راهی بسنده برای تفکر دربارهٔ سیاست فراهم نمی‌کند. بلکه همان‌طور که شرح دادم، بایست به‌عنوان روش‌های تکمیل آنارشیسم به‌مثابهٔ یک فلسفه و عمل سیاسی تلقی گردند.

---

1. Anti- sovereign.

در اینجاست که باید چندین طرح مقدماتی را ارائه دهم که در بازتفسیر سیاست آنارشیست در راستای خطوط «اصلِ» آنارشی پسابنیادی[1]، که در بالا شرح آن رفت، سهم خواهند داشت:

۱) آیا سوژهٔ آنارشیست موجودیت دارد؟ آنارشیست‌های کلاسیک دیدگاهی غالباً ذات‌گرا دربارهٔ سوژهٔ انسانی داشتند: سوژه دارای تمایلات عقلانی و اخلاقی مشخصی است (برای مثال، نوعی جامعه‌پذیری فطری) که در عین محبوس بودن توسط قدرت، با رهاسازی خود از قدرت[2] نشو و نما خواهد کرد. ازاین‌روی، انقلابِ انسانیت علیه قدرت و امکان همکاری اجتماعی داوطلبانه و همزیستی سازگارانه پس‌از انقلاب بر این ویژگی‌های ذاتی مبتنی بودند. همان‌گونه که در فصل اول اشاره شد، این بدان معنا نیست که آنارشیست‌ها سرشت انسان را ساده و بی‌ریا تصور کرده‌اند، چون آنان خودپرستی و خواست قدرت ـ که گاهی غریزهٔ جمعی و عقلانی‌مان را تحریف و فاسد می‌کند ـ را به رسمیت می‌شناسند. اما نکته این است که درزمینهٔ روابط با دیگران و شرایط اجتماعی واقعی، غریزهٔ عمل اخلاقی و همکاری عقلانی (بر جوانب منفی مانند خودپرستی و خواست قدرت[2]) پیشی خواهد گرفت. اما اگر بخواهیم این بنیان اخلاقی و عقلانی برای وجود انسان را مورد پرسش و تردید قرار دهیم، آنگاه آیا بازهم می‌توان بدین شیوه دربارهٔ سوژهٔ آنارشیست سخن گفت؟ طرح این پرسش مطمئناً انکار امکانات عمل سیاسی و اخلاقی نیست (چراکه در این صورت هیچ امیدی برای یک سیاست رهایی‌بخش رادیکال باقی نمی‌ماند). نکتهٔ مهم‌تر آن است که نمی‌توانیم ضرورتاً فرض بگیریم که عمل عقلانی و اخلاقی از ویژگی‌های مثبتی برمی‌خیزند که جزء ذاتی سوژه هستند و یا در روابط اجتماعی مکنون‌اند. یک رهیافت پسابنیادی، چشم‌اندازی از عاملیت سیاسی و اخلاقی به دست می‌دهد که امکانی‌تر[3] و موقعیت‌مندتر[4] است.

ازاین‌روی، ایدهٔ ذات انسانی باید مورد بررسی مجدد قرار گیرد. در اینجاست که تفکر ماکس اشتیرنر اهمیت می‌یابد. همان‌گونه که در جاهای دیگری نیز اشاره کرده‌ام، اشتیرنر از جایگاهی محوری در سنت آنارشیست برخوردار است: وی به آنارشیسم معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی‌ای متعهد است که به شکلی رادیکال از مقوله‌های

---

1. Post- foundational.

۲. افزودهٔ مترجمان.

3. Contingent.

4. Situated.

مفهومی و بنیان‌های آنارشیسمِ کلاسیک ـ به‌ویژه، از تکیهٔ آن بر پنداشت‌های انسان‌گرا از ذات ـ می‌گسلد (۲۳). آنچه در اینجا مورد اهمیت است پروژهٔ وی برای واژگونی انسان‌گرایی فونرباخ است: آن‌گونه که اشتیرنر استدلال می‌کند، تصویر انسان به شکلی که فونرباخ آن را جایگزین خدا می‌کند صرفاً بازخلق خدا و بازتأیید توهم دینی در پوشش انسان‌گراییِ عقلانی و سکولار بوده است. اشتیرنر نشان می‌دهد که فونرباخ صرفاً الوهیتی شبه‌خدایی را به انسان اعطا کرده و لذا دینی انسانی را جایگزین مسیحیت کرده است: «دین انسان چیزی نیست مگر یک دگردیسی از دین مسیحیت» (۲۴). دین نوینِ انسان' بیگانه‌کننده است، چراکه پنداره‌ای انتزاعی از ذات انسانی فراهم می‌سازد که همه انسان‌ها بایست با آن مطابقت کنند. ذات یک توهم ایدئولوژیکال است، روحی انتزاعی که افراد نسبت به آن مادون هستند. ذات انسان همراه با دیگر انتزاعات مانند عقلانیت و اخلاق به بخشی از دنیای ارواح شامل «ارواح» ایدئولوژیکال، یا آنچه اشتیرنر «ایده‌های ثابت[1]» می‌نامد، تبدیل می‌شوند: این‌ها ایدئال‌هایی هستند غیرممکن که نسبت به ما نیز بیگانه‌اند، اما انتظار می‌رود تا مطابق آنان زندگی کنیم چراکه تصور می‌رود جزئی ذاتی از ما هستند (۲۵). این «ایده‌های ثابت» تمایلات و تفکراتمان را کنترل می‌کنند، خواسته‌هایی غیرممکن را به ما تحمیل می‌کنند و یکتایی فرد را در یک کلیت[2] متصلب و انعطاف‌ناپذیر محصور می‌نمایند. لذا، برای اشتیرنر، هیچ‌گونه حقیقت ذاتی در ارتباط با سوژهٔ انسانی یا روابط اجتماعی به‌طور گسترده‌تر وجود ندارد.

اگر نقد اشتیرنر را بپذیریم، این را نیز باید پذیرا باشیم که ذات نمی‌تواند به‌عنوان مبنایی مؤثر یا یک بنیانِ هستی‌شناختیِ استوار برای عمل سیاسی' کارایی داشته باشد؛ امری که برخلاف باور آنارشیست‌های کلاسیک بود. البته این بدان معنا نیست که نمی‌توانیم سیاسی عمل کنیم. درواقع، به‌زعم اشتیرنر، دقیقاً زدودگیِ این توهم از ذات انسانی است که به فرد اجازه می‌دهد تا آزادانه عمل کند و درحقیقت خود را به شیوه‌ای بازخلق نماید که خود انتخاب می‌کند:

> من از موضع خودم با این پیش‌پنداشت آغاز می‌کنم که من خودم را پیش‌فرض گرفته‌ام؛ اما پیش‌پنداشتِ من برای کمال خود به آن شکلی

1. Fixed ideas.
2. Generality.

> که انسان برای کمال خود می‌جنگد، عمل نمی‌کند، بلکه تنها بدین کار می‌آید که از آن لذت برم و آن را استفاده کنم ... من خودم را پیش‌فرض نمی‌گیرم، چراکه من آن را هر لحظه به عهده گرفته و خلق می‌کنم (۲۶).

اگوئیسم رادیکال اشتیرنر، بدان شکلی که مورد قضاوت بسیاری از افراد قرار گرفته است، نشانگر یک فردگرایی لیبرال که بر اساس منفعت شخصی شکل گرفته باشد نیست، بلکه بیشتر شکلی از وجودگرایی[1] است که در آن، اگو هسته‌ای از نیستی است که از آن مفصل‌بندی‌های متفاوتی از آزادی و حتی عمل اخلاقی قابل ظهورند، و از طریق آن تمامی هویت‌های پایدار ازهم‌گسیخته می‌شوند.

(۲) میل به اقتدار. سؤال اساسی که توسط دلوز و گاتاری مطرح شد (اینکه چگونه میل می‌تواند میل به سرکوب خود داشته باشد ...؟ (۲۷)) تمامی سیاست‌های رادیکال را با یک ابهام کانونی روبه‌رو می‌سازد. آنارشیست‌های کلاسیک نسبت به این مسئله آگاه بودند؛ درواقع کروپوتکین ظهور دولت مدرن را تااندازه‌ای به مردمی که شیفتهٔ اقتدار شده و خودشان را بردهٔ سیستم‌های متمرکز شوندهٔ قانون و مجازات می‌کنند، نسبت می‌دهد (۲۸). این امر هرچند که تصدیق شده، اما در آنارشیسم به‌قدر کافی پرداخته و تئوریزه نشده است. این باعث دشواری‌های خاص و آشکاری برای سیاست ضداقتدارگرا می‌شود و تصور وجود عامل اخلاقی و عقلانی که در برابر یک قدرت غیراخلاقی و غیرعقلانی قیام می‌کند را سست می‌نماید. درواقع، این‌گونه به نظر می‌رسد که در جوامع معاصر، به‌جای آنکه تمایل عمومی به طغیان و آزادی از قدرت وجود داشته باشد، شاهد میل به کنترل بیشتر، نظارت بیشتر و نیروهای پلیسی بیشتر هستیم (اشتیاق به اقتدار و عدم تحمل آزادی دیگران که به وابستگی و درواقع خواهشِ تمام انواع مداخله دولت منتهی می‌گردد). زندگی در جامعه‌ای که دولت بر آن مسلط است مفهوم مسئولیت فردی را از معنا تهی می‌سازد. این‌چنین جامعه‌ای، همچنین، آزادی را خوار و خفیف می‌شمرد. اما ممکن است که وابستگی روان‌شناختی عمیق‌تری به قدرت وجود داشته باشد که می‌بایست دقیق‌تر بررسی شود.

در اینجاست که نظریهٔ روان‌کاوی می‌تواند سرنخ‌هایی را به دست دهد. برای مثال،

---

1. Existentialism.

فروید معتقد بود که میل به اقتدار می‌تواند در شناخت سازوکارهای روانی[1] گروه‌هایی که خود را در حول شخصیت رهبر شکل داده‌اند، یافت شود (پدر جانشین که از طریق وی روابط لیبیدویی که گروه را منسجم نگاه می‌دارد، شکل می‌گیرند و از طریق وی نیز اعضای گروه «نمونهٔ آرمانی» را تعیین می‌کنند (۲۹)). این‌چنین وابستگیِ روان‌شناختی به دولت (امری که توسط مارکسیست‌های فرویدی‌ای همچون ویلیام ریش نیز کشف شده بود) بدین معناست که امکانِ سیاست رهایی‌بخش در مواقعی توسط تمایلات پنهان اقتدارطلبانه در مخاطره است؛ ازاین‌روست که همواره خطر فعالیت‌ها و نهادهای اقتدارطلب و سلسله‌مراتبی که ممکن است در جوامع پساانقلابی ظهور یابند، وجود دارد. در اینجا جایگاه مرکزی سوژه (در فلسفه و سیاست) نه فراموش نمی‌شود، بلکه پیچیده تلقی می‌شود. برای مثال پروژه‌های رادیکال سیاسی باید با ابهامات تمایل انسانی، با رفتار اجتماعی غیرعقلانی، با سائقه‌های خشن و تجاوزگر، و حتی با تمایلات ناخودآگاه به اقتدار و سلطه مبارزه کند. این نه بدین معناست که روان‌کاوی ضرورتاً به‌لحاظِ اجتماعی یا سیاسی محافظه‌کار است. برخلاف آن، ادعای من این است که در کانون روان‌کاوی گرایشی آزادی‌خواه وجود دارد که بدان وسیله سوژه به‌دنبال کسب استقلال بیشتر (از رهبران اقتدارگرا و گروه‌هایی که حول آن‌ها شکل گرفته) است، جایی که سوژه از طریق قواعد ارتباط آزاد ترغیب می‌شود تا از حقیقت ناخودآگاه سخن گوید (۳۱). اگر بخواهیم بر «جنبهٔ تاریک» روان انسان تأکید کنیم (وابستگیِ آن به قدرت، همانندسازی‌اش با شخصیت‌های اقتدارگرا، و حتی سائقه‌های سادیستیک و تجاوزگر آن) می‌تواند زنگ خطری برای هرگونه پروژهٔ انقلابی‌ای باشد که در جست‌وجوی نابودی اقتدار سیاسی است: چگونه می‌توانیم مطمئن باشیم که قیام علیه قدرت به‌راحتی نمی‌تواند آن را در شکلی دیگر بازتولید کند؛ آیا یک سیاست انقلابی هم‌زمان می‌تواند علیه تمایلات پنهان ما برای سلطه عمل کند؟ (۳۲) روان‌کاوی به‌هیچ‌وجه نافیِ امکان رهاسازی، جامعه‌پذیری و همکاری داوطلبانه انسان نیست؛ بلکه درحقیقت به گرایش‌هایی متعارض میان همزیستی سازگار و تمایلات پرخاشگرانه به قدرت و سلطه در سوژه و تعاملات اجتماعی اشاره دارد. بااین‌حال روانکاوی هشداری است برای سیاست رادیکال دربارهٔ این امر که صرفاً از طریق دگرگون ساختن شرایط اجتماعی و سیاسی نمی‌توان این‌چنین سائقه‌های پرخاشگرایانه و اقتدارگرایانه‌ای را از بین برد. به بیانی دیگر، انقلاب بایست عمل خود را در سطح روان

1. Psychodynamics.

فردی صورت دهد. درواقع، همان‌گونه که جودیت باتلر[1] ادعا می‌کند، روان (به‌عنوان بعدی از سوژه که قابل تقلیل به گفتمان و قدرت نمی‌باشد و از آن فراتر می‌رود) امری است که نه‌تنها قادر است وابستگی اشتیاق‌آمیزمان به قدرت و شیوه‌های انقیاد[2] و رفتارهای تنظیمی که بر ما تحمیل می‌کند، بلکه مقاومتمان در برابر آن‌ها را نیز تبیین نماید:

> ازاین‌روی، روان، که دربردارندهٔ وجه ناخودآگاه است، تفاوت زیادی با سوژه دارد: روان دقیقاً چیزی است که از اثرات محبوس‌کننده تقاضای گفتمانی برای مستقر شدن در یک هویت منسجم و تبدیل شدن به سوژه‌ای منسجم عدول می‌کند. روان چیزی است که در برابر نظم‌بخشی‌هایی که فوکو به گفتمان‌های بهنجارساز منتسب می‌نماید، مقاومت می‌کند (۳۳).

(۳) قدرت چیست؟ چگونه عمل می‌کند؟ نکته‌ای که توسط باتلر مطرح شده است به همدستی و مشارکت سوژه در قدرت اشاره دارد. اگر آنارشیسم سیاستی علیه قدرت، یا یک ضدسیاست است، آنگاه پیچیدگی روابط قدرت در جوامع معاصر و شیوه‌ای که قدرت به‌صورت ناخودآگاه در اعمال روزانه توسط سوژه بازتولید می‌شود، بایست به‌خوبی مورد بررسی و توجه قرار گیرند. زمانی که آنارشیست‌های کلاسیک در قرن نوزدهم خواستار براندازی دولت بودند، آنچه در ذهن داشتند تمهیداتی خام و ناپخته بود که همان دولت اقتدارگرای پروسی یا تزاری است: آن‌گونه که باکونین توصیف می‌کند «ماشین‌های بادی[3]» به همراه بوروکرات‌ها، مأموران پلیس، سربازان، زندانبانان[4]، جلادان[5] و دین‌آوران[6]. باید اضافه کنیم که این دولت امروزه همچنان به میزانی وسیع حضور دارد (البته شاید بدون

---

1. Judith Butler.

۲. نویسنده در اینجا با الهام از جودیت باتلر (۱۹۹۷: ۸۳)، قرابت ظاهری میان دو واژهٔ Subject (سوژه) و Subjection (انقیاد) را مدنظر دارد. بنگرید به:

Butler, J. (1997) *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, CA: Stanford University Press.

2. Pneumatic machines.

مقصود باکونین، تصنّعی و مکانیکی بودن این دولت‌ها در مقابل امر طبیعی و امر ارگانیکی است. به‌عبارت‌دیگر، مقصود این است که این دولت‌ها در مقابل «وضع طبیعی» انسان قرار دارند، و به‌جای اینکه «درونیِ» انسان و سرشت انسانی باشند، امری تحمیل‌شده از «بیرون» هستند.

4. Gaolers.
5. Executioners.
6. Priests.

دین‌آوران، و با تکنولوژی‌های کنترلی پیچیده‌تر) اما با همان گرایش‌های تمرکزگرا و فزاینده، همان نخبه‌گرایی و ستم‌آمیزیِ[1] بوروکراتیک، با همان حضور اجباری و رعب‌آور و همان بی‌حرمتی به مردم عادی.

اما همان‌گونه که فوکو اظهار داشته است، اگر این قدرت است که ما آن را مورد توجه و ملاحظه قرار می‌دهیم آنگاه حضور و عملکرد آن بسیار فراگیرتر و همه‌جایی‌تر است. قدرت با همهٔ روابط اجتماعی تلاقی می‌یابد و قابل تقلیل به دولت نیست، بااینکه دولت موضعی است که قدرت در متمرکزترین، مفرط‌ترین و ددمنش‌ترین حالت خود قرار دارد. به بیانی دیگر، بیش‌از این نمی‌توانیم تمایز مفهومیِ روشنی را میان جامعه و دولت و میان انسانیت و قدرت متصور شویم، چراکه قدرت از طریق روابط و اعمال هرروزه (مانند آموزش، معالجه، حکومت) و از طریق انواعی از نهادهای اجتماعی بازتولید می‌شود (قدرت برای فوکو بیشتر به‌عنوان «شیوه‌ای از عمل» نسبت به اعمال دیگران دیده می‌شود تا اینکه بخواهد به‌عنوان خاصیت نهادهای سیاسی متمرکز تلقی گردد (۳۴)). اگر قدرت را بدین شیوه تصور کنیم، آنگاه تفکر برحسب قیام جامعه علیه دولت مشکل‌سازتر می‌شود. این اشتباه خواهد بود اگر بگوییم که فوکو مفهوم دولت را نفی می‌کند، هرچند که وی گاهی یکپارچگی و انسجام آن را به‌عنوان یک نهاد سیاسی مورد تردید قرار داده است (۳۵). درواقع، بسیاری از تحلیل‌های وی (از نژادپرستی دولتی[2]، زیست‌سیاست، لیبرالیسم/نئولیبرالیسم، امنیت و عقلانیت‌های متفاوت حکومت) مسئلهٔ دولت و حاکمیت را کانونی تلقی کرده‌اند. نکتهٔ کلیدی که از رهیافت عمومی فوکو و دولت اقتباس می‌شود این است که بسیار بیشتر ازآنچه آنارشیست‌های کلاسیک تصور می‌کرده‌اند تعاملی نزدیک و پارادوکسیکال میان دولت و جامعه وجود دارد؛ مسئلهٔ قدرت در سطح جامعهٔ مدنی اتفاق می‌افتد و هرگونه تغییر آزادی‌بخش روابط اجتماعی بایست با تغییر روابط قدرت در سطح خُردِ روزمره آغاز شود.

بااین‌حال به عقیدهٔ من و همان‌گونه که بسیاری از نقدها استدلال کرده‌اند، این تأکید بر سطح خرد که قدرت در آن عمل می‌کند، امکان سیاست رادیکال را تضعیف نمی‌کند. برخلاف آن، تأکید بر اَعمال متعدد، محلی و روزانهٔ مقاومت اجازه می‌دهد تا بتوانیم سیاست رادیکال را به شیوه‌ای محسوس‌تر تفکر کنیم نه آنکه منتظر یک رخداد

---

1. Heavy –handedness.
2. State racism.

عظیم انقلابی باشیم. حقیقت آن است که ازنظر فوکو قدرت هیچ‌گاه چیزی نیست که بتوان کاملاً بر آن سبقت گرفت: همیشه روابط قدرت در جامعه وجود دارد؛ قدرت در تمام انواع تعاملات و اعمال اجتماعی مستتر است. «بااین‌وجود،» تمرد قدرت بدین معنا نیست که ما نمی‌توانیم مجموعه‌ای از روابط قدرت را جست‌وجو نماییم و بنیان گذاریم به‌طوری که از سایر روابط موجود کنترل‌کنندگیِ کمتری داشته باشند و اجازهٔ میزان بیشتری از برابری، استقلال و عمل متقابل را بدهند. به همین دلیل است که بایست به تمایز فوکو میان قدرت و سلطه توجه دقیق کنیم:

> گاهی فرد با اموری مواجه می‌شود که می‌توانند شرایط یا موقعیت‌های سلطه تلقی شوند که در آن‌ها روابط قدرت، به‌جای آنکه سیال و تغییرپذیر باشند و اجازه دهند تا مشارکت‌کنندگان استراتژی‌هایی را برای تعدیل و اصلاح آنان به کار گیرند، ثابت و مسدود می‌مانند ... در چنین وضعیتی، هیچ کنشی برای آزادی وجود ندارد و اگر هم وجود دارد، تک‌بُعدی، شدیداً در قیدوبند و دارای محدودیت است (۳۶).

در هرگونه از روابط اجتماعی که پرورش یابیم (حتی در روابط آنارشیستی) همواره قدرت تاحدی وجود دارد؛ اما در اینجا روابط قدرت بنا به پیش‌فرض' سیال‌تر، متقابل‌تر و تساوی‌طلب‌تر خواهد بود. آنچه باید بدان توجه داشت مخاطرهٔ ظهور سلطه است، چیزی که به‌واسطهٔ ناپایداری و عدم‌قطعیت روابط قدرت' محتمل است.

به همین دلیل استدلال می‌کنیم که فوکو به‌نوعی آنارشیست است (هرچند که وی مطمئناً چنین برچسبی را نمی‌پذیرفت)، گرایش‌های کانونی اندیشهٔ وی ضداقتدارگرا هستند؛ گرایشی که ما را برمی‌انگیزد تا پیوسته در برابر امکانیتِ همیشه‌حاضرِ سلطه آماده باشیم. همان‌گونه که فوکو اظهار می‌دارد: «مقصود من این نیست که همه‌چیز بد است، بلکه مقصود این است که همه‌چیز خطرناک است ... . اگر همه‌چیز خطرناک باشد، ما باید همواره دست به عمل بزنیم. لذا، موضع من نه به بی‌تفاوتی، بلکه به کنش‌گراییِ بدبینانه و مفرط راه می‌برد» (۳۷). به‌جای فراهم کردن جایگزین‌هایی انضمامی، اندیشهٔ فوکو می‌تواند برحسب مسئله‌انگیز کردنِ مداومِ اَعمال و نهادهای موجود توصیف شود. پروژهٔ وی افشاکنندهٔ قراردادی و احتمالی بودنِ مناسبات اجتماعیِ کنونی و بنیان آن‌ها بر اساس

محرومیت‌ها و سلطه‌های چندگانه است. در بطن روابط و نهادهای قدرت نزاعی وجود دارد که ته‌نشین شده است. با آشکار کردن تعارض و جنگ در اساسِ نهادهای سیاسی و اجتماعی حاکم («خون‌هایی که بر قوانین مدون خشک شده‌اند») فوکو اصل اقتدار حاکم را برهم می‌زند. درواقع، ممکن است فوکو همانند آنارشیست‌ها، ضدهابزی تلقی شود: دولت نه از طریق قرارداد عقلانی، بلکه به‌واسطهٔ جنگ و خشونت مستقر شده است (۳۸).

درعین‌حال، ضداقتدارگرایی فوکو مسائل خاصی را برای آنارشیسمِ کلاسیک در پی دارد. برای مثال زمانی که نقد فوکو به نهادها را برای گفتمان‌ها و شیوه‌های عقلانیت (یعنی شیوه‌هایی که عمل می‌کنند تا این نهادها را مشروعیت بدهند) به کار می‌بندیم، نقاط کوری در رهیافت‌های پوزیتیویستی و عقلانی آنارشیست‌های کلاسیک مانند کروپوتکین و گودین آشکار می‌شوند. گفتمان‌های هژمونیک حقیقت عقلانی، علم و حتی نظام اخلاقی بایست به‌خودی‌خود به‌عنوان نهادهایی سیاسی با اثرات بالقوه سلطه‌گر تلقی شوند. علاوه‌بر این، هژمونی آن‌ها غالباً توسط امری که فوکو از آن به‌عنوان «طغیان دانش‌های تحت‌انقیاد[1]» ـ استنکاف سرسختانهٔ گفتمان‌های فاقد صلاحیت علمی (برای مثال، بیمار روان‌پزشکی) از خاموش ماندن (۳۹) ـ یاد می‌کند به چالش کشیده می‌شود. از این چشم‌انداز، حتی حمایت از دانش علمی و عقلانی در برابر تحریف‌ها و هاله‌پوشی‌های اقتدار سیاسی پیچیده‌تر و بغرنج‌تر خواهد بود. درحالی‌که همواره ضروری است که حقیقت را در برابر قدرت بیان کنیم، اما هم‌زمان باید از اثراتی که قدرتِ بالقوهٔ موجود در این حقیقت بر جای می‌گذارد و از طرد و محرومیت‌هایی که آن را ممکن ساخته‌اند نیز آگاه باشیم.

(۴) انقلاب چیست؟ مقاومت چه شکلی باید به خود بگیرد؟ هرچند که این بدبینی نسبت به پروژهٔ آزادی‌بخشی بدین معنا نیست که شورش‌ها و اَشکال مقاومت در برابر قدرت غیرممکن است. بلکه بدین معناست که ایدهٔ یک انقلاب، به‌عنوان پدیده‌ای فراگیر و کلیت‌یابنده که قدرت را به‌یک‌باره و در هرجا واژگون می‌سازد، باید مورد تردید و پرسش قرار گیرد؛ ما نمی‌توانیم به‌سادگی فرض کنیم که سوژه همیشه در برابر قدرت مقاومت می‌کند یا اینکه با هوشیاری کامل و یکسان آن را پس می‌زند. به بیان فوکو، «هیچ جایگاه واحدی برای مقاومت گسترده وجود ندارد، هیچ روح انقلابی، هیچ سرمنشأ واحدی برای تمام شورش‌ها یا هیچ قانونِ نابی برای عمل انقلابی وجود ندارد» (۴۰). اما مقاومت رخ می‌دهد: مردم همواره در برابر قدرت به شیوه‌هایی متعدد مقاومت می‌کنند و علاوه‌بر آن،

1. Insurrection of subjugated knowledges.

اِعمال قدرت همیشه اَشکال محلی مقاومت را ایجاد می‌کند (۴۱). شورش‌های عمومی علیه قدرت مطمئناً می‌توانند رخ دهند، اما آن‌گونه که آنارشیست‌ها باور دارند، درون‌بودِ روابط اجتماعی نیستند. طغیانْ امری است که باید از طریق مقاومت‌های محلّی‌ای که دارای وجوه متعدّدی هستند و در بستر زندگی روزمره در جامعه روی می‌دهند شکل بگیرد.

در اینجاست که می‌توانیم همراه با موقعیت‌گرایان[1] از «انقلاب زندگی روزمره» حمایت کنیم. به‌زعم گی دبور[2]، هرچند که آنارشیسم کلاسیک (برخلاف مارکسیست‌ها) از طریق تأکید بر واژگونیِ انقلابیِ قدرتِ دولتْ مساعدت ارزشمندی را برای تفکر و عمل انقلابی به همراه داشت، اما آن نیز در دام تلقیِ انقلاب به‌عنوان نوعی نقطهٔ پایانی افتاد، واژگونی عظیم جامعهٔ کنونی که بایست به‌یک‌باره محقق شود؛ در این حالت آنارشیسم مسائل مهم مربوط به روش و سازمان‌دهی را نادیده می‌گیرد. این امر منجر به نوعی ساده‌انگاری و مطلق‌انگاری در سیاست انقلابی آن شد: «این دکترین به چیزی جز تکرار وابسته نیست. بر این اساس، هر کشمکش خاصی که حادث می‌گردد، صرفاً بازتکرار کشمش‌های پیشین است؛ [این امر بدان معناست که] این صرفاً یک ایدهٔ واحدِ سراسرْ دربرگیرنده است که به‌عنوان بنیان تمام کشمکش‌ها عمل می‌نماید. با ابتنا بر همین ایده است که آنارشیسم، از همان آغاز کار، یک نقطهٔ عزیمت ثابت و واحد را به‌عنوان تنها هدف یگانهٔ جنبش مشخص نموده است» (۴۲). اما باید تصدیق نماییم که طغیان‌ها علیه قدرت دارای چندپارگی و عدم قطعیت بیشتری هستند، از گوشه‌های مختلفی سر برمی‌آورند و غالباً بر واژگون‌سازی‌های استراتژیک تکیه دارند.

در نزد رانول وانی‌یِم[3]، انقلاب امری چندگانه و روزمره تلقی می‌شد (چیزی که در سطح ذهنیت فردی رخ می‌داد و بر تجربیات زیسته مبتنی بود). انقلابْ آزادی انرژی مضاعفی بود که در اعمال روزانه وجود داشت، انرژی‌ای که توسط قدرت خلاق و شاعرانه[4] تخیلاتمان برانگیخته می‌شد. درحالی‌که دربابِ فوریت انقلابی در اینجا با آنارشیست‌ها

---

1. Situationist.
2. Guy Debord.
3. Raoul Vaneigem.

۴. مقصود وانی‌یم، قرابت میان کنش شاعرانه و کنش انقلابی است؛ قرابتی که از دو جنبه مدنظر است: نخست اینکه هردوی این کنش‌ها امور و واقعیت‌های جدیدی را به هستی وارد می‌کنند و دوم اینکه هردوی این کنش‌ها سبب دگرگونیِ دیدگاه‌ها می‌شوند.
(Source: Vaneigem, Raoul, *The Revolution of Everyday Life*. Translated by Donald Nicholson-
Smith. London: Rebel Press, 2001; p. 200).

توافق وجود دارد، وانی‌یِم استدلال می‌کند که انقلاب را نمی‌توان بر یک پروژهٔ جمعی متحد که درون‌بودِ جامعه باشد، استوار کرد (بلکه انقلاب امری فردی و چندپاره است). انقلاب نمی‌تواند بر ایدهٔ یک نظم طبیعی نیز استوار باشد (۴۳). ایدهٔ مؤکد در اینجا این است که نظم طبیعی هیچ‌گاه بیرون از قدرت قرار ندارد، و تأثیرگذاری‌اش همواره به‌گونه‌ای اجتماعی است و همواره از طریقِ قدرت در صحنه حاضر است. به همین طریق، فرد در سطحی بسیار خُرد از طریق تعاملات روزمره، از طریق مشارکت در جامعهٔ نمایش[1]، از طریق کار، مصرف و مهم‌تر از همه از طریق همنوایی با هویت‌ها و نقش‌هایی که قدرت بر ما روا داشته است، در بازتولید قدرت و سلسله‌مراتب‌های اجتماعی درگیر است. لذا، ما در عوضِ جبرانِ جزئیِ جایگاه فعلی‌مان در سلسله‌مراتب قدرت، با میل و ارادهٔ خود در سلطه و بیگانگی‌مان سهیم می‌شویم: «به همین دلیل است که برخی به سهولت اجازه می‌دهند تا تحت حاکمیت قرار گیرند. این مورد در هرکجا که ظهور و بروز یابد و در هر جایگاهی از سلسله‌مراتب که به وقوع بپیوندد، قدرت همواره امری ناتمام و خاص، و نه مطلق و عام، محسوب می‌گردد. لذا قدرت امری در ـ همه ـ جا ـ حاضر، اما همواره گشوده به روی چالش است» (۴۴). به همین دلیل انقلاب علیه قدرت ضرورتاً انقلابی علیه هویت و نقش‌ها نیز هست: فرایندی از تغییر بنیادین ذهنیت که بدان وسیله خودمان را از بند دولت بیرون می‌آوریم.

لذا، سیاستِ شورشی (طغیانی)[2] باید در سطح خردِ سوژه نیز رخ دهد: مورد پرسش و تردید قرار دادن درگیری و همدستی سوژه با قدرتی که وی را از طریق هویت‌ها و مکان‌های ثابت و معین به سلطه درآورده و توسط اَعمال روزمره پایدار مانده است. به بیانی دیگر، هدف طغیان‌ها نه‌تنها گسترش دادن محیط مجاور و روابط اجتماعی فرد، بلکه باید شامل عمل کردن در سطح روان فردی نیز باشد؛ درواقع، این دو پروژهٔ تفکیک‌ناپذیرند. برای مثال، فوکو استراتژی‌های اخلاقی و «اَعمال آزادی[3]»، که به‌دنبال افزایش استقلال فرد از قدرت بودند، را مورد کاوش قرار داد (۴۵). در همین تأکید بر دگرگونی فردی (طغیان فرد علیه هویت‌های ثابت) است که اشتیرنر در طغیان چیزی می‌بینند که اساساً متفاوت از سیاست سنتی انقلاب است:

---

1. Society of the spectacle.

۲. افزودهٔ مترجمان.

3. Practices of freedom.

> انقلاب و طغیان نباید معادل گرفته شوند. انقلاب دربردارندهٔ واژگونی شرایط، شرایط یا وضعیت[1] مستقر، دولت یا جامعه است و ازاین‌رو عملی سیاسی یا اجتماعی است؛ تغییر در شرایط، پیامد اجتناب‌ناپذیر طغیان است، اما طغیان نه از شرایط بلکه از نارضایتی انسان‌ها نسبت به خودشان آغاز می‌شود، طغیان نه مشت‌های گره‌کرده بلکه انسان‌های به‌پاخاسته است؛ برخاستنی بدون توجه به مناسباتی[2] که از آن منتج خواهند شد. انقلاب به‌دنبال مناسبات جدید است؛ طغیان ما را به‌جایی می‌برد که اجازه نمی‌دهیم ما را تنظیم کنند، بلکه ما خودمان را تنظیم می‌نماییم، طغیان هیچ‌گونه امید درخشانی به «نهادها» ندارد. این نبردی علیه امور مستقر نیست، چراکه اگر طغیان کامیاب شود این امور ضرورتاً فرومی‌ریزند؛ طغیان صرفاً راه برون‌رفتِ خود از این امور مستقر است (۴۶).

عمل سیاسی رادیکال نه‌تنها باید به‌دنبال واژگونیِ نهادهای استقراریافته مانند دولت باشد، بلکه همچنین باید رابطهٔ مسئله‌انگیزتری که سوژه از آن طریق اسیر، بنده و وابستهٔ قدرت است را مورد هدف قرار دهد. لذا طغیان نه‌تنها علیه سرکوب بیرونی، بلکه بسیار اساسی‌تر از آن، علیه سلطهٔ درونی‌شدهٔ خود[3] است.

مسئلهٔ اتوپیا

نکاتی که در بالا بحثشان رفت درنهایت با آنارشیسم تناقضی ندارند، هرچند که بازاندیشی در برخی از مقوله‌های مفهومیِ آنارشیسمِ کلاسیک را ضرورت می‌بخشند. همچنین، نکات مذکور را نباید به‌گونه‌ای تفسیر کرد که این تصور حاصل آید که آنارشیسمِ کلاسیک به‌سبب اتوپیایی بودنش مورد هجمه است یا اینکه اتوپیاباوریِ آنارشیسم با توسل به اصل «واقعیت» مورد رد و انکار است. برخلاف آن، من وقتهٔ اتوپیایی آنارشیسم را به‌عنوان بُعد ضروری هرگونه سیاستی می‌دانم که رهایی‌بخشی و تغییر رادیکال را مرکزی تلقی می‌کند: این بدان معنا نیست که تمامی انواع سیاست رادیکال دارای جنبه‌ای اتوپیایی هستند، بلکه

1. Status.
2. Arrangements.
3. Self's internalised domination.

بیشتر بدین معناست که تصور جامعه بدون حکومت باید به‌عنوان افق سیاسی و اخلاقی نهایی هرگونه سیاست رادیکالی قلمداد شود که این نام را یدک می‌کشد. درحالی‌که آنارشیست‌های کلاسیک مدعی ضدآرمانی بودن[1] هستند، اما جریان اتوپیایی قوی‌ای در تفکر آنان وجود دارد، و چشم‌اندازهایی از اینکه جامعهٔ آنارشیست آینده چگونه خواهد بود توسط آن‌ها ارائه شده‌اند: چشم‌اندازهایی که در پیوند با برپایی جوامعی قرار دارند که دارای ساختارهای تمرکززداشده هستند و مناسبات اجتماعیِ آزاد و داوطلبانه در آنان برقرار است. درواقع، کروپوتکین بر این باور بود که «اگر در زمان براندازی یا جدال برای براندازی هیچ‌گونه ایده‌ای دربارهٔ آنچه جای ویرانه‌ها را بگیرد وجود نداشته باشد، واژگونی نظم موجود امکان‌پذیر نخواهد بود» (۴۷). درحالی‌که در بالا استدلال کرده‌ام که روابط قدرت هیچ‌گاه کاملاً محو نخواهند شد و آنارشیست‌ها باید همواره نسبت به امکان‌هایِ اشکال جدید سلطه که می‌توانند از بطن هرگونه مناسبات اجتماعی (حتی از نوع لیبرال آن) ظهور کنند، آگاه باشند، اما همچنین معتقدم کروپوتکین دراین‌باره محق است که برای تحریک عمل سیاسی علیه نظم موجود به اشکالی از تصورات جایگزین برای نظم اجتماعی نیاز است.

اما، شاید مفید باشد اگر که دربارهٔ اتوپیا به شیوه‌ای کمی متفاوت تفکر کنیم. بیشتر از آنکه اتوپیا به‌عنوان یک طرح اولیه برای یک جامعهٔ پساانقلابی در آینده تلقی شود ـ یعنی، به‌عنوان مجموعه‌ای از فرایندها و تدابیر سازمانی که بایست به‌مثابهٔ بخشی از برنامه انقلابی اجرا شود ـ بهتر است آن را به‌عنوان (نا) مکانی[2] غیریت[3] تلقی کرد (به بیانی دیگر، به‌عنوان وقته‌ای از برون‌بودگی، که همانند «دیگری» در نظام اخلاقی لویناسی، در نظم مسلط موجود رخنه می‌کند و جایگزین آن می‌شود). مکان اتوپیا (که یک نا-مکان نیز هست، آینده‌ای که باید آفریده شود و مطمئناً هیچ‌گاه به شیوه‌ای که تصور شده است، آفریده نمی‌شود) چیزی است که اجازه می‌دهد تا از نظم موجودِ فاصله بگیریم، محدوده‌های آن را ببینیم و به این درک برسیم که می‌توان ورای این محدوده‌ها رفت، و اینکه شیوه‌های جایگزین و بسیار بهتری برای زندگی کردنِ یک زندگی وجود دارد. همان‌طور که آبِنسور استدلال می‌کند، اتوپیا بایست به‌عنوان شیوه‌ای از برانگیختنِ میل تلقی شود؛ میل

1. Anti- utopian.
2. (Non)place.
3. Alterity.

به چیزی دیگر، میل به چیزی غیر از آنچه اکنون داریم: «آیا اتوپیا می‌تواند راه جدیدی برای جایگزین کردن آنچه موجود است و به‌عنوان "واقعیت" بدیهی جلوه داده می‌شود را پیشِ روی ما بگشاید؟» (۴۸). ما زیر بار نظم موجود خُرد شده‌ایم که به ما می‌گوید این واقعیت ماست، به ما می‌گوید آنچه اکنون داریم همهٔ چیزهایی است که اکنون و در آینده می‌توانیم داشته باشیم. اتوپیا امکان گریز از این واقعیت خفقان‌آور را از طریق اندیشیدن دربارهٔ یک جایگزین برای آن فراهم می‌کند؛ اتوپیا گزینه‌هایی متعدّد، «خطوط سیر» جدیدی را به روی ما می‌گشاید. در این مسیر، واقعیت' دگرگون‌شده و بی‌ثبات است. لذا، قدرت اتوپیا در فراهم آوردنِ شیوه‌ای از تنظیم کردنِ جامعهٔ پس‌از انقلاب نیست، بلکه قدرتش در بی‌نظم کردن جامعهٔ موجود و در ایجاد کردن نقطهٔ انقطاع و گسستی در روابط اجتماعی موجود و پیوند دادن آنان با عنصری از ناهمگنی رادیکال است. اهمیت اتوپیا این نیست که مکانی خاص باشد که بدان می‌رسیم، بلکه نا- مکانی است که سازواریِ همهٔ مکان‌ها را بر هم می‌زند. ایدهٔ تصور کردنِ آنچه متفاوت است نباید به‌عنوان یک فانتزی غیرسیاسی تلقی شود؛ بلکه برعکس، میل به یک واقعیت متفاوت و شیوه‌های متفاوت و محقق‌نشدهٔ زندگی، امری است که توجه را به محدودیت‌ها و کاستی‌های نهادهای موجود جلب می‌نماید، و لذا مسیری را برای نگاه رادیکال انتقادی فراهم می‌آورد. همان‌طور که آبِنسور نشان می‌دهد، سائق اتوپیایی (آنچه وی «اتوپیای پایدار[1]» می‌نامد) با میل به اندیشیدنی متفاوت دربارهٔ دموکراسی و با تحقّق دموکراسی' فراسوی دولت ـ یعنی، دقیقاً همان پروژهٔ آنارشیسم ـ هم‌پیوند است.

> هردوی این‌ها درواقع دارای پروژه‌های رهایی‌بخشی مشابهی هستند: در سویهٔ دموکراسی، برپاییِ یک قدرت جمعی قرار دارد، اجتماعی سیاسی که سرشت آن نبرد دائمی علیه سلطهٔ قدرتمندان است؛ در سویهٔ اتوپیا، ترجیحِ هم‌بودگی بر جوامع سلسله‌مراتبی‌ای که بر سلطه استوارند قرار دارد(۴۹).

آنچه در کانون اتوپیا وجود دارد، نقد سلطه است: سیاست عدم‌سلطه، نه به معنای فراهم آوردن دستورالعملی دقیق برای ساختِ جامعه‌ای که سلطه در آن غایب است، بلکه

1. Persistent utopia.

بدین معنا که به ما اجازه می‌دهد تا در خارج از سلطه و در مورد خروج از سلطه بیندیشیم.

پست‌آنارشیسم: سیاستِ ضدسیاست

این درک جدید از اتوپیا شیوهٔ جدیدی از تفکر دربارهٔ خود آنارشیسم را به دست می‌دهد. آنچه تا بدین جای فصل به آن اشاره می‌کرده‌ام ایدهٔ یک وقتهٔ آنارشیک متعالی است که به ورای محدوده‌های آنارشیسم راه می‌برد و هم‌زمان از درون آن ظاهر می‌شود و با گرایش‌های ضداقتدارگرای آن مطابقت دارد. اصل آنارشی‌ای که مورد کاوش و بررسی قرار داده‌ام مستلزم درگیری انتقادی با بنیان‌های هستی‌شناختی آنارشیسمِ کلاسیک است. در اینجا، آنارشی می‌تواند به‌عنوان مکمل سیاسی ـ اخلاقی (یا «متاسیاسی[1]») تلقی شود؛ چیزی که دائماً در محدوده‌های آن عمل می‌کند و نوعی فاصلهٔ انتقادی را از آن حفظ می‌کند و درعین‌حال توسط گرایش‌های ضداقتدارگرای مشترک با آنارشیسم برانگیخته می‌شود.

آنچه این آنارشیسمِ آنارشیک بدان اشاره دارد، یک سیاست پست‌آنارشیسم است، همان‌گونه که گفته‌ام، وقته‌ای ورای آنارشیسم که هم‌زمان بخشی از آنارشیسم نیز هست. برای آنکه پست‌آنارشیسم را دقیق‌تر صورت‌بندی کنیم، می‌توان گفت که به مرز میان سیاست و ضدسیاست اشاره دارد. پست‌آنارشیسم هم یک ضدسیاست است و هم یک سیاست. همان‌طور که در فصل اول بیان کرده‌ام، آنارشیسمِ کلاسیک بدین واسطه که دولت و نمایندگی سیاسی را طرد می‌کرد، خود را جنبشی علیه سیاست یا ضدسیاست تلقی می‌نمود. اما آنارشیسمِ کلاسیک همراه با تمایلش به نابودی سیاست، درحالِ برساختن یک سیاست نیز بود (آنارشیسمِ کلاسیک شامل جنبش‌ها، سازمان‌ها، استراتژی‌ها، برنامه‌ها، شیوه‌های تحریک مردم علیه دولت، ایده‌هایی دربارهٔ ساختار جوامع آینده و غیره بود). تمام این موارد مستلزم یک سیاست است، حتی اگر هدفش امحاء سیاست باشد. پست‌آنارشیسم بر این وضعیت پارادوکسیکال ـ که آنارشیسمِ کلاسیک بر آن مبتنی است ـ تأکید می‌کند و، این‌چنین، وقتهٔ آپوریای آن را برجسته و پررنگ می‌سازد. پست‌آنارشیسم وقتهٔ ضدسیاسی آنارشیسم را تأیید می‌کند (نفی دولت و بدبینی آن نسبت به نمایندگی سیاسی را تصدیق می‌کند، و بر نقد اخلاقی بنیادی آن به قدرت سیاسی به نام برابری ـ آزادیِ نامشروط صحه می‌گذارد). درعین‌حال پست‌آنارشیسم وجود وقتهٔ سیاسی را

1. Metapolitical.

در آنارشیسم تأیید می‌نماید[۱]: این لحظه همان موقعیتی است که در آن آنارشیسم باید با واقعیت‌های قدرت رودررو شود؛ همان سرحدی که پروژه‌های انقلابی در آن ـ به‌واسطهٔ قرار گرفتن سوژه در موقعیتِ توأمانِ اسارت در شبکه‌های پراکندهٔ قدرت و آزادی از آن‌ها ـ پیچیده و بغرنج می‌شوند. همان سرحدّی که ما دیگر در آن نمی‌توانیم به مجموعه‌ای از بنیان‌های هستی‌شناختی (مانند ذات انسان، عینیت اجتماعی، و گفتمان‌های عقلانی و علمی) تکیه کنیم تا برایمان نقطهٔ عزیمتی جهت نقد عملکرد قدرت در اختیار گذارد.

در اینجاست که مسئلهٔ اتوپیا اهمیت می‌یابد: پست‌آنارشیسم با آنارشیسم در هدف ضداقتدارگرای آن یعنی جامعه‌ای بدون قدرت شریک می‌شود. درواقع، پست‌آنارشیسم این رؤیا را تشدید می‌کند و آرزوی بنیادین و حتی حکم اخلاقی آن را فرارفتن از قدرت تلقی می‌نماید. پست‌آنارشیسم همواره به‌دنبال آزادی بیشتر، برابری بیشتر، و دموکراسی بیشتر است. پست‌آنارشیسم امید به اجتماع ابدی[۲] را دوباره شعله‌ور می‌کند. پست‌آنارشیسم همان رؤیاهای هزاره‌ایِ[۳] جنبش‌های دگراندیش قرون‌وسطا، همان رؤیاهای کموناردها[۴] دربارهٔ کارگران آزادی‌خواه و همان رؤیاهای آزادی‌خواه ـ کمونیستیِ خود مارکس را در سر می‌پروراند. همان رؤیاهایی که درواقع همهٔ ما از جامعه‌ای که دارای همسازی درونی است؛ جامعه‌ای که خشونت و اجبار در آن جایی ندارند، جامعه‌ای که خودآیینیِ کاملش طنین‌افکنِ برابری کامل است، جامعه‌ای که در آن هیچ‌کس بر دیگری حکمرانی نمی‌کند، جامعه‌ای که قدرت برتر یا سلطه یا استثمار در آن جایی ندارند، جایی که در آن «شیر در کنار برّه می‌خوابد»، جایی که آن خدایی که بیگانه‌کننده و ددمنش است سیطرهٔ مداخله‌جویانهٔ خویش را نگسترانیده است و، ازاین‌جهت، شبیه به باغی از لذایذ زمینی است[۵]. چنین تمایلِ ناممکن و مصرانه‌ای باید به‌عنوان اصل محرک و افق ابدی

---

۱. البته منظور در اینجا این نیست که پست‌آنارشیسم وجود وقتهٔ سیاهی را در آنارشیسم کلاسیک به‌لحاظ ارزشی مورد تأیید یا رد قرار می‌دهد، بلکه صرفاً بدین معناست که معتقد است چنین وقته‌ای در آنارشیسم کلاسیک وجود دارد و مصداق‌هایی را در ادامه برای آن بیان می‌کند. (مترجمان)

۲. Eternal communit، مقصود اجتماعی است که بشر از آغازین روزهای پیدایشْ رؤیای تحقق آن را در سر می‌پرورانده است.

3. Millenarian.

۴. (Communards) به اعضای کمون ۱۸۷۱ اطلاق می‌شود. (مترجمان)

۵. نویسنده این عبارت را با الهام از این جملات انجیل (Isaiah ۶:۱۱) و با اندکی تغییر آورده است: «گرگ هم در کنار برّه سکنی می‌گزینند، و پلنگ در کنار بزغاله می‌خوابد؛ و گوساله و شیرِ جوان و حیوان پرواری در کنار یکدیگر می‌خوابند؛ و کودکی صغیر در پیشاپیش آنان قرار دارد». بی‌نیاز از توضیح است که این عباراتْ شرایط جامعهٔ آرمانی و ایدئال آینده را به‌گونه‌ای استعاری توصیف می‌کنند.

سیاست رادیکال، خصوصاً آنارشیسم، تلقی گردد. پست‌آنارشیسم، در این معنا، یک ضدسیاست فعالِ میل اتوپیایی است. ازسوی دیگر، پست‌آنارشیسم مستلزم هوشیاری دربارهٔ لجام‌گسیختگیِ قدرت، لزوم درگیر شدن با جایگاه‌های خاص و محلی قدرت ـ که هیچ نقدی را برنمی‌تابند ـ و آگاهی نسبت به بی‌ثبات بودن، متزلزل بودن و نامتقن بودنِ هر نوع فعالیت سیاسی است. پست‌آنارشیسم همچنین دربارهٔ مشکلات مربوط به بسیج کردن مردم و تشکیل جنبش‌های سیاسی و نیز دربارهٔ مواقعی که پروژه‌های سیاسی و آرزوهای اتوپیایی کاملاً مورد نسیان و فراموشی قرار می‌گیرند و حتی شاید شامل بذرهای نوع جدیدی از اقتدارگرایی شوند به ما هشدار می‌دهد. این بدان معنا نیست که دومین جنبهٔ سیاسی پست‌آنارشیسم از جنبهٔ پیشین ضدسیاسی آن «واقع‌گرایانه‌تر» است: پیش‌از این به شیوه‌ای که طی آن محدودیت‌های «واقعیت» باید به نام سایر احتمالات مورد پرسش و تردید قرار گیرند، و اینکه این تردید و پرسش کاملاً واقع‌گرایانه است، اشاره نموده‌ام. در کانون جنبهٔ سیاسی پست‌آنارشیسم چیزی بیش‌از تأکید بر محدودیت‌ها و مرزها قرار دارد. بنابراین، می‌توانیم بگوییم که بدین طریق پست‌آنارشیسم هم دربردارندهٔ وقته‌ای از یک افق نامحدود (بُعد میل اتوپیاییِ ضدسیاسی) و هم محدوده‌ای سازنده (بعد سیاسی) است. بنابراین سیاستی ضدسیاسی است، و تنشی سازنده و ضروری یا لحظه‌ای سرگشتگی‌آور را میان این دو قطب باقی می‌گذارد.

این فصل هم در تلاش بود تا آنارشیسم را در امتداد خطوط پسابنیادگرا[1] مجدداً فرمول‌بندی نماید و هم از طریق مجموعه‌ای از اقدامات نظری و استراتژی‌های فلسفی به پست‌آنارشیسم به‌عنوان یک سیاستِ ضدسیاست رهیابی کند. فصول آتی به‌دنبال شرح دقیق یک سیاست پست‌آنارشیسم هستند که بتواند در شرایط سیاسی کنونی و همچنین مناقشات حالِ حاضرِ نظریهٔ سیاسی مداخله نماید. بااین‌حال فصل سوم به کاوش بیشترِ دلالت‌ها یا استلزامات یک سیاست ضدسیاست از طریق پرداختن به مارکسیسم اختصاص خواهد داشت.

1. Postfoundational.

یادداشت‌ها

(۱) این اصطلاح به ایده‌ای از ژیل دلوز (Gilles Deleuze) اشاره دارد که نشان‌دهندهٔ باور وی به اصالت وحدت است. بر این اساس، یک هستیِ یکنوا (univocal) وجود دارد. یکنواییِ هستی به این معناست که تمام هستندگان در موقعیت واحدی از درون‌بودگی (Immanence) قرار گرفته‌اند و هیچ‌کدام هیچ تفاوتی در برتری نسبت به دیگری ندارد: «بنابراین، یکنوایی هستی بر برابریِ هستندگان دلالت دارد. هستیِ یکنوا، توأمان و هم‌زمان، تقسیم‌بندی یا دسته‌بندیِ "ایلیاتی"[1] (nomadic) و حدّ اعلایِ (crowned) آنارشی[2] است.»

Difference and Repetition, trans. Paul Patton (London: Continuum, 2001), p. 37.

---

۱. برای درک مفهوم «ایلیاتی» (nomadic) در اندیشهٔ ژیل دلوز لازم است که به کتاب تفاوت و تکرار ـ که یکی از چهار کتاب بنیادین اوست ـ نظر افکنیم. دلوز مفهوم «ایلیاتی» یا «امر ایلیاتی» را براساس تمایزی که میان «لوگوس» (logos) و «نوموس» (nomos) وجود دارد مطرح می‌سازد. لوگوس آن‌چنان تفوّق و برتری خود را بر سایر عناصر اِعمال می‌کند که بازنمایی‌کنندهٔ (representative) آنان محسوب می‌شود و موجب شکل‌گیریِ تقسیم‌بندی‌ها یا دسته‌بندی‌هایی ذاتی، مشخص و ازپیش‌تعیین‌شده می‌شود که سیطرهٔ خود را بر تمامی عرصه‌های حیات می‌گسترانند. درنتیجهٔ این امر است که سایر تقسیم‌بندی‌ها یا دسته‌بندی‌ها مطرود می‌شوند. اما، نوموس ـ در اندیشهٔ دلوز ـ فضایی است که بدون حدها و مرزهای مشخص است (Deleuze, ۲۰۰۱: ۳۰۹; no.۶). این‌چنین است که مفهوم امر ایلیاتی برجسته و پررنگ می‌شود. امر ایلیاتی ـ نوموسِ ایلیاتی ـ سبب می‌شود که خودِ عناصر شکل‌دهندهٔ تقسیم‌بندی‌ها یا دسته‌بندی‌ها باشند و هیچ امر استعلایی‌ای ایفای نقش ننماید. این‌چنین، تقسیم‌بندی‌ها یا دسته‌بندی‌ها در فضایی شکل می‌گیرند که بدون حدومرز است، یا حداقل از حدومرزی دقیق و مشخص برخوردار نیست (Ibid: ۳۶). تقسیم‌بندی‌ها یا دسته‌بندی‌های ایلیاتی، برخلاف مقولات (categories)، تقسیم‌بندی‌ها یا دسته‌بندی‌هایی عام و جهان‌شمول نیستند و، همچنین، با بازنمایی هیچ پیوندی ندارند (Ibid: ۲۸۵). منبع:
Deleuze, *Gilles, Difference and Repetition*. Translated by Paul Patton. London: Continuum, 2001.

۲. دلوز «حدّ اعلای آنارشی» را با تأسّی به نیچه مطرح می‌سازد. در اندیشهٔ دلوز، حدّ اعلای آنارشی متوجّه فروپاشی سلسله‌مراتب، برجسته شدن و اهمیت یافتنِ تفاوت‌ها و اطمینان حاصل نمودن از محوریت قرار دادن آنان و تحت‌الشعاع قرار گرفتنِ همانی به‌واسطهٔ پررنگ شدن تفاوت است (Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*: p. ۴۱).

مقولات (categories)، تقسیم‌بندی‌ها یا دسته‌بندی‌هایی عام و جهان‌شمول نیستند و، همچنین، با بازنمایی هیچ پیوندی ندارند. منبع:

Deleuze, Gilles, Difference and Repetition. Translated by Paul Patton. London: Continuum, 2001.

(2) Jean- François Lyotard, *The Postmodern Condition: a Report on Knowledge*, trans. Geoffrey Bennington and Brian Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1991), p. xxiv.

(3) Michel Foucault, 'What is Enlightenment?', in *The Essential Works of Foucault 1954-1984: Ethics, Subjectivity and Truth, Vol. I*, Paul Rabinow (ed.), trans. Robert Hurley (London: Penguin, 1994), p. 313.

(4) Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and the Hermeneutics in Post- Modern Culture*, trans. Jon R. Snyder (Cambridge: Polity Press, 1988), p. 2.

(۵) نگاه کنید به:

Paul Feyerabend, *Against Method* (London: Verso, 1993), p. 14.

(6) Feyerabend, *Against Method*, pp. 12-13.

(۷) الیور مارشارت تمایز میانِ نفیِ کاملِ بنیادها (ضدبنیادگرایی) از یک‌سو و پرسش از انسجام، ثبات و عام‌بودگیِ آنان ازسوی دیگر را به‌نحوی مؤثر مشخص کرده است. مارشارت با تأثیرپذیری از هایدگر این ایده را برجسته می‌سازد که این مغاک است که بنیاد را شکل می‌دهد: «عبارت "Der Ab-grund is Ab-grund" ("مغاک، مغاک است") در ـ هم ـ تنیدگی‌ای است که دربردارندهٔ این معناست: بنیاد مغاک است و مغاک بنیاد است». به‌بیان دیگر، هایدگر غیابِ کاملِ بنیاد را مدنظر ندارد، بلکه مقصود وی واپس‌نشینی (withdrawal) بنیاد است که هم‌زمان به‌عنوان گونه‌ای از بنیادمندسازی عمل می‌کند. این یک ضدبنیادگراییِ ساده و نسبی‌اندیشانه نیست، بلکه پسابنیادگرایی است.

نگاه کنید به:

Post- Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), p. 20.

(۸) من این اصطلاح را از حکیم بی[1] به عاریت گرفته‌ام که پروژه‌ای را بر اساس نیستی، طرد قطعیت عقلانی، قانون طبیعی یا قانون اجتماعی ارائه می‌دهد. نگاه کنید به:
Immediatism (San Francisco, CA: AK Press, 1994), p. 1.

(9) Reiner Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, trans. Christine-Marie Gros (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987), p. 6.

(10) Schürmann, *Heidegger on Being and Acting*, p. 6.

(11) Schürmann, *Heidegger on Being and Acting*, p. 6.

(12) See Schürmann, *Heidegger on Being and Acting*, p. 291.

(13) Schürmann, *Heidegger on Being and Acting*, p. 10.

(14) Emmanuel Levinas, 'Substitution', *The Levinas Reader*, Sean Hand (ed.) (Oxford: Blackwell, 1989), pp. 88-125 at 91.

(15) Levinas, 'Substitution', p. 102.

(16) Levinas, 'Substitution', p. 114.

(17) Levinas, 'Substitution', p. 115.

(18) Levinas, 'Substitution', p. 114.

(19) Levinas, 'Substitution', p. 114.

(20) Miguel Abensour, 'An-archy between Metapolitics and Politics', *Parallax*, 8(3), 2002, pp. 5-18 at 6.

(21) Levinas, 'Substitution', p. 119 (see note 3)

(22) Abensour, 'An-archy between Metapolitics and Politics', pp. 15-16.

(۲۳) نگاه کنید به:
Saul Newman, *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power* (Lanham, MD: Lexington Books, 2001).

(24) Max Stirner, *The Ego and Its Own*, David Leopold (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 158.

(25) Stirner, *The Ego and Its Own*, p. 43.

---

1. Hakim Bey.

(26) Stirner, *The Ego and Its Own*, p. 150.

(۲۷) نگاه کنید به:

Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi (London: Continuum, 2004), pp. 236-7.

(28) Kropotkin, *The State*, p. 28.

(۲۹) نگاه کنید به:

Standard Sigmund Freud, 'Group Psychology and the Analysis of the Ego', *The*
18. trans. *Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol.
and ed. James Strachey (London: Hogarth, [1920-2] 1955).

(۳۰) نگاه کنید به:

Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1980).

(۳۱) بنا به گفته‌های میکل برک ـ یاکوبسون[1]، نظریهٔ روان‌کاوی فروید ایجاب‌کننده «چیزی است شبیه به شورش یا قیام علیه هیپنوتیزم‌کنندهٔ قدرتِ ناموجه». نگاه کنید به:

See *The Freudian Subject*, trans. Catherine Porter (Stanford, CA: Stanford University Press, 1988), p. 148.

(۳۲) این درواقع همان سؤالی است که توسط ژاک لکان در پاسخ به رادیکالیسم مِی ۱۹۶۸ مطرح شد: «آرزوی انقلابی تنها یک نتیجهٔ ممکن دارد (منتج شدن به گفتمان سَرور). این همان چیزی است که به تجربه ثابت شده است. آنچه شما به‌عنوان انقلابیون در طلب آن هستید، سَرور است. شما آن را به دست خواهید آورد ...» آنچه لکان با این عبارت بدشگون بدان اشاره می‌کند (آنچه می‌تواند به‌طور سطحی، یا به‌زعم من اشتباهاً، به‌مثابهٔ محافظه‌کاری سیاسی تفسیر شود) ارتباط یا حتی وابستگی پنهان فرد انقلابی و اقتدار است؛ شیوه‌ای که بدان وسیله جنبش‌های مقاومت و حتی انقلاب ممکن است اثربخشی نمادین دولت را تقویت کنند، یعنی از طریق بازتأیید ساختِ مجدد جایگاه اقتدار. نگاه کنید به:

Jacques Lacan, 'Analyticon', *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*, Jacques- Alain Miller (ed.), trans. Russell Grigg

1. Mikkel Borch- Jacobsen.

(New York: W. W. Norton, 2007), p. 207.

(33) Judith Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), p. 86.

(34) See Michel Foucault, 'The Subject and Power', *The Essential Works of Foucault 1954-1984: Power Vol. 3*, James Faubion (ed.), trans. Robert Hurley (London: Penguin, 2003, 326-48) at 340.

(35) See Michel Foucault, 'Governmentality', *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Colin Gordon (ed.) (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991), pp. 87-104 at 103.

(36) Michel Foucault, 'The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom', *Essential Works, Vol. 1. Ethics*, pp. 281-302 at 283.

(37) Michel Foucault, 'On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress', *Essential Works, Vol. 1: Ethics* pp. 253-80 at 256.

(38) See Michel Foucault, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège De France 1975-76*, trans. David Macey (London: Allen Lane, 2003).

(39) See Foucault, *Society Must Be Defended*, p. 7.

(40) Michel Foucault, *The History of Sexuality Vol. 1: Introduction*, trans. R. Hunter (New York: Vintage Books, 1978), pp. 95-6.

(۴۱) درواقع، به‌زعم فوکو، قدرت و مقاومت متقابلاً در رابطه‌ای از تحریک و انگیزشِ مداوم به یکدیگر پیچیده شده‌اند، میدانی که در آن «بازی آزادی» خسته‌کننده شده بود. نگاه کنید به:

'The Subject and Power'.

(42) Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, trans. Donald Nicholson-Smith (New York: Zone Books, 1995), p. 63.

(43) Raoul Vaneigem, *The Revolution of Everyday Life*, trans. Donald Nicholson-Smith (London: Rebel Press, 2006), p. 86.

(44) Vaneigem, *The Revolution of Everyday Life*, p. 132.

(۴۵) نگاه کنید به:

Foucault, 'The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom'.

(46) Stirner, *The Ego and Its Own*, p. 279-80

(47) Peter Kropotkin, *Revolutionary Pamphlets*, Roger N. Baldwin (ed.) (New York: Benjamin Blom, 1968), pp. 156-7.

(48) Miguel Abensour, 'Persistent Utopia', *Constellations*, 15(3), 2008, 406-21 at418 .

(49) Abensour, 'Persistent Utopia', p. 417.

فصل سوم
یک بی‌نظمی کودکانه[1] (۱): آنارشیسم و مارکسیسم

آنارشیستِ روس، که نام مستعارش وُلین[2] بود، ملاقات خود با تروتسکی[3] در آوریل ۱۹۱۷ در نیویورک را روایت می‌کند. آنان دربارهٔ شرایط انقلابی در روسیهٔ آن زمان بحث می‌کرده‌اند. الیور مارشارت تمایز میان نفیِ کاملِ بنیادها (ضدبنیادگرایی) از یک‌سو و پرسش از انسجام، ثبات و عام‌بودگیِ آنان ازسوی دیگر را به‌نحوی مؤثر مشخص کرده است.

پس از آنکه ولین درباره این خطر هشدار داد که بلشویک‌ها پس از به دست گرفتن قدرت، شروع به آزار و سرکوب آنارشیست‌ها خواهند کرد، تروتسکی با لحنی اطمینان‌بخش و رفاقت‌آمیز پاسخ داد: «آیا تو واقعاً می‌توانی حتی برای یک‌لحظه هم این مهمل را تصور کنی؟: سوسیالیست‌های چپگرا در قدرت' تفنگ‌هایشان را به‌سوی آنارشیست‌ها نشانه می‌گیرند؟! خُب، خُب، تو ما را چه فرض کرده‌ای؟ رفیق' وُلین، ما درهرصورت سوسیالیست هستیم. بنابراین ما دشمن شما نیستیم ...».

دو سال پس‌از این ملاقات، در سال ۱۹۱۹، وُلین توسط نیروهای ارتش بلشویک دستگیر می‌شود و با تلگراف به تروتسکی اطلاع می‌دهد و از وی می‌پرسد با او چه‌کار خواهند کرد.

تروتسکی در تلگراف این‌گونه پاسخ می‌دهد: «تیراندازی بدون معطلی. ـ تروتسکی» (۲).

1. An infantile disorder.
2. Voline.
3. Trotsky.

اقبال با وُلین یار بود و به‌واسطهٔ شرایط مداخله‌گری که جزئیاتش را بیان نکرده است وی را اعدام نکردند. اما این روایت، با لحنی غم‌افزا و مضحک، ارتباط پرتنش میان شاخه‌های اقتدارگرا و آزادی‌خواه سیاست انقلابی را نشان می‌دهد؛ تعارضی که به مناقشه‌های قدیمی‌ای بازمی‌گردد که میان مارکس و باکونین وجود داشت و در سال ۱۸۷۲ در انترناسیونال اول[۱] ایجاد شکاف کرد و تأثیر آن بر سیاست رادیکال هیچ‌گاه پایان نیافت.

در فصل دوم، برداشت خود از پست‌آنارشیسم را بسط دادم و این امر را مطرح نمودم که پست‌آنارشیسم' صورت مفصل‌بندی‌شدهٔ رهیافتِ پسابنیادگرایانه به نظریهٔ آنارشیستی است. در آنجا خاطرنشان کردم که پست‌آنارشیسم جایگاه خاصی را در بینابینِ سیاست و ضدسیاست اشغال می‌نماید و میل اتوپیایی به از میان برداشتنِ تمامی ساختارهای سیاسیِ مبتنی‌بر قدرت را با آگاهیِ توأمان نسبت به واقعیت‌های قدرت و محدودیت‌ها و مسائل مربوط به کنش سیاسی پیوند می‌زند و آن‌ها را با یکدیگر تلفیق می‌کند. در این حالت، پست‌آنارشیسم امکان می‌دهد تا سرشت امر سیاسی را به شیوه‌ای جدید و منحصربه‌فرد بررسی نماییم. در این فصل، از طریق بررسی مجدد ارتباط میان مارکسیست‌ها و آنارشیست‌ها و همچنین با نشان دادن تبارشناسی نزاع آنان بر سر مسائل قدرت و اقتدار دولت، مساعدت پست‌آنارشیسم به فهممان از امر سیاسی را مورد کاوش قرار خواهم داد. همان‌گونه که خواهیم دید، این نزاع در کانون مباحثاتِ معاصری که حول امر سیاسی صورت می‌گیرند قرار دارد؛ امر مذکور به‌طور عمده به این دلیل است که آنچه عموماً با مفهوم «امر سیاسی» تداعی می‌شود مسئلهٔ قدرت و جایگاه حاکمیت دولت است. علاوه‌بر این، نقد آنارشیست به مارکسیسم نه‌تنها به مناقشات موجود دربارهٔ «خودآیینیِ نسبیِ دولت» مدد می‌رساند، بلکه امروزه این امکان را فراهم می‌آورد تا مسئلهٔ رازآمیز قدرت دولت را به‌طور دقیق‌تری مورد تأملِ قرار دهیم: این مخلوق (دولت) چیست؛ چه نقشی را در جامعه بازی می‌کند؛ و ارتباط آن با اقتصاد چیست؟ امروزه با نظر به مواردی مانند به‌اصطلاح «جنگ علیه ترور» و «بحران کنونی سرمایه‌داری» می‌توان گفت که این خودِ دولت است که درحالِ تبدیل‌شدن به مسئلهٔ اصلی و کانونیِ سیاستِ رادیکالِ امروزین می‌باشد.

---

۱. این واژه جایگزین First International است و به اتحادیهٔ بین‌المللی کارگران (۱۸۷۶-۱۸۶۴) یا The International Workingmen's Association اشاره دارد که هدف آن متحد کردن گروه‌های مختلف چپ ازجمله سوسیالیست‌ها، کمونیست‌ها و آنارشیست‌ها بود. (مترجمان)

مارکس و آنارشیست‌ها

در سال ۱۸۷۲، پس‌از شکاف به‌وجودآمده میان پیروان مارکس و باکونین در اتحادیهٔ بین‌المللی کارگران، باکونین در نامه‌ای به روزنامهٔ لیبرته[1] مطلبی را شرح داد که به معنای «به وجود آمدن گسست و شکافی عمیق» میان سوسیالیست‌های آزادی‌خواه و پیروان مارکس بود:

> استدلال ما این است که هدفِ فوری و یکتایِ سیاستِ ضرورتاً انقلابیِ پرولتاریا باید براندازی دولت‌ها باشد ... به نظر ما، با حضور و استمرار دولت و در قالب و چارچوب آن نمی‌توان از آزادی پرولتاریا یا رهایی توده‌ها سخن به میان آورد. دولت به معنای سلطه است و سلطهٔ کامل، مستلزم انقیاد توده‌ها و درنتیجه، استثمار آنان برای منفعت اقلیت حاکم است ... پیروان مارکس ایده‌های کاملاً متفاوتی را مطرح می‌کنند. آنان، همچون آلمانی‌های خوب، قدرت دولت و، به‌ضرورت، مُنادیان و دعوت‌کنندگان به نظم اجتماعی و سیاسی را ستایش می‌کنند ... پیروان مارکس هیچ‌گونه رهایی‌ای را ورای آنچه از دولتِ به‌اصطلاح مردم (دولت مردمی[2]) انتظار دارند به رسمیت نمی‌شناسند (۳).

به‌زعم باکونین، تفاوت اصلی میان موضع وی با مارکس، انگلس، لاسال[3] و دیگر «سوسیالیست‌های اقتدارگرا» در سؤال از چگونگی مواجههٔ یک انقلاب سوسیالیستی با مسئلهٔ قدرت دولت است: به‌زعم آنارشیست‌ها، توده‌ها را نمی‌توان از طریق دولت آزاد کرد. زیرا که دولت همواره مستلزم سلطه است و، بنابراین، نخستین عمل انقلابی باید برانداختنِ کاملِ دولت باشد. ازسوی‌دیگر، در نزد مارکس، باید عهده‌دار مسئولیتِ دولت شد، قدرت آن را به دست گرفت و از آن به‌عنوان ابزار انقلاب استفاده کرد. این موضعی است که به نظر باکونین صرفاً به تداوم قدرت دولت منجر می‌گردد. این «گشت» و دگرگونیِ بنیادین در نظریهٔ انقلابی دارای معانی و فحواهای بسیار بااهمیتی برای سیاست رادیکال

---

1. *La Liberté.*
2. *Volksstaat.*
3. Lassalle.

است. برای درک جامع پیامدهای آن است که باید حدودوثغور این عدم اجماع را به‌طور دقیق‌تری مورد بررسی قرار دهیم.

نفع طبقاتی یا خودآیینیِ نسبی؟[1]

مسئلهٔ اساسی‌ای که بنیان این مناقشه را شکل می‌دهد اختلاف میان آنارشیست‌ها و پیروان مارکس دربارهٔ این امر است که آیا دولت اساساً و به‌گونه‌ای ماهوی مکانیسمی برای تأمین و تضمین منافع و سلطهٔ یک طبقهٔ خاص است یا خیر. در این امر هیچ شکی وجود ندارد که تفکرات مارکس در این مورد دارای ابهام‌اند. و من بر این عقیده‌ام که نیکوس پولانزاس[2] در این ارزیابی خود محق است که مارکس مسئلهٔ خاص قدرت دولت را در آثار خویش فروگذاشت زیرا که اشتغال نظری ویژهٔ وی به شیوهٔ سرمایه‌دارانهٔ تولید اختصاص داشت. لذا، در نظریهٔ مارکسیستی و در بسیاری از تحلیل‌های خود مارکس، بُعد سیاسیِ قدرتِ دولت اغلب به اثر و نتیجهٔ اقتصاد سرمایه‌داری تقلیل می‌یابد (۴).

بااین‌وجود، مارکس به صراحت و روشنی بیان نمی‌کند که شیوهٔ تولید سرمایه‌دارانه از چه طریقی دولت را تعیین می‌نماید. درحقیقت، وی میان دو موضع در نوسان است. مطابق با موضع نخست، دولت صرفاً ابزاری در دست بورژوازی به‌عنوان طبقهٔ مسلط اقتصادی و بازتاب مستقیم منافع آنان است. این موضع به روشن‌ترین، موجزترین و غیرپیچیده‌ترین صورتِ ممکن در مانیفست کمونیست[3] ابزار شده است: «صاحب‌منصبانِ دولتِ مدرن افرادی نیستند جز گماشتگانی که منافع مشترک بورژوازی را حفظ و حراست می‌نمایند» (۵). موضع دیگری که بر اندیشهٔ مارکس حاکم بود، گویی به دولت امکان استقلال بسیار بیشتری را از منافع طبقاتی می‌دهد. این موضعِ جایگزین در اثر مارکس به نام هجدهم برومر لوئی بُناپارت[4] قابل‌مشاهده است؛ مارکس در این اثر، کودتای سال ۱۸۵۱ فرانسه را توصیف می‌کند که طی آن نیروهای دولتی به رهبری لوئی بُناپارت قدرت مطلق را به دست آوردند و نه‌تنها به میزان قابل‌توجهی از بورژوازی استقلال یافتند، بلکه اغلب اوقات علیه منافعِ طبقاتیِ بلافصلِ بورژوازی به‌طور مستقیم وارد عمل

1. Class interest or relative autonomy?
2. Nicos Poulantzas.
3. *The Communist Manifesto.*
4. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte.*

شدند. بااین‌حال، دولت بُناپارتیست[1] درنهایت به منافع بلندمدت نظام سرمایه‌داری یاری رساند، هرچند که غالباً علیه منافع بلافصل و خواسته‌های بورژوازی عمل می‌کرد (۶).

پولانزاس استدلال می‌کند که بُناپارتیسم، در نزد مارکس، امری فراتر از تجلّی و ظهور و بروزِ انضمامی و عینیِ دولت سرمایه‌داری است؛ بُناپارتیسم، درواقع، برسازندهٔ وجه تئوریکِ دولتِ سرمایه‌داری است (۷). به‌عبارت‌دیگر، ما در اینجا با مفهومی از دولت مواجه هستیم که از منافع طبقهٔ بورژوا تا حدودی مستقل است و، دقیقاً، حقیقتِ حاکم بر دولت تحت لوای سرمایه‌داری است. بنابراین برخلاف رالف میلی‌باند[2] که ـ با اشاره به پیشینهٔ طبقاتی افرادی که کارمندان دولت بودند ـ بر تأثیر مستقیمَ بورژوازی بر دولت سرمایه‌داری تأکید داشت، پولانزاس بر این ادعا است که این دقیقاً فاصلهٔ دولت سرمایه‌داری از دخالت مستقیم بورژوازی است که آن را قادر می‌سازد تا منافع اقتصادی بلندمدتِ بورژوازی را به‌طور مؤثرتری تأمین کند. ازاین‌روی، به‌زعم پولانزاس، دولت بایست به‌عنوان مجموعه‌ای از روابط و نهادهای مستقل تصور شود که دارای وحدت و منطق درونی خاص خود است و، درعین‌حال، از طریق حفظ نمودن تعادل میان نیروهای مختلف و از طریق فراهم آوردنِ یک ساختار سازمان‌بخش مرکزی برای روابط اجتماعیِ نظام سرمایه‌داری را تقویت می‌کند (۸).

نظریهٔ آنارشیستی دولت

آنارشیست‌ها همچنین استدلال می‌کنند که مارکس، و اکثریت سنّت مارکسیستی به‌عنوان یک کل، استقلال قدرت سیاسی و به‌خصوص قدرت دولت را نادیده می‌گیرند. برای مثال باکونین ادعا می‌کند که مارکسیست‌ها بیش‌ازحد به اَشکال قدرت دولت توجه می‌کنند درحالی‌که توجه لازم و کافی را به این امر مبذول نمی‌دارند که قدرتِ دولت عملاً در عرصهٔ اجتماعی چه ظهور و بروزی دارد و جامعه را به چه نحو تحت سیطرهٔ ساختاریافتهٔ خود درمی‌آورد: «آنان (مارکسیست‌ها) بر این امر واقف نیستند که استبداد[1] آن‌چنان در اشکال دولت نهفته و موجود نیست، بلکه دقیقاً در خود اصل دولت و قدرت سیاسی وجود

1. Bonapartist.
2. Ralph Miliband.

دارد»(۹). به‌بیانی دیگر، مارکس با تمرکزِ صِرفِ خویش بر سرشتِ طبقاتیِ قدرتِ سیاسی و با برداشتِ تک‌بعدیِ خویش از دولت ـ تلقی دولت به‌عنوان یک «ابزار» سیاسی در دست بورژوازی و ابزاری صِرف برای تأمین منافع بورژوازیایی ـ است که خودِ دولت را به‌عنوان ساختار سلطه و حاکمیت و به‌عنوان «عاملی» که دارای منطق خاص خود می‌باشد نادیده می‌گیرد؛ منطقی که، به‌زعم باکونین، عناصر خود ـ تداوم‌بخشی و خود ـ بسط‌دهندگیِ حاکم بر آن سبب می‌شوند که دولت عاملی باشد که عملکردش فراسو و ورای منافع طبقاتی است. به همین دلیل است که کروپوتکین اظهار می‌دارد ما باید به فراسوی آن شکل بورژوایی‌ای که دولت سرمایه‌داری هم‌اکنون به خود گرفته است نظر افکنیم و این امر را تصدیق نماییم که دولت یک ساختار قدرت و سلطهٔ مستقل است که همواره به‌عنوان مانعی در برابر انقلاب عمل خواهد کرد (۱۰). به‌بیانی دیگر، دولت جایگاه قدرت خویش را برمی‌سازد: دولت ابزار یا بازنماییِ صِرف قدرت طبقاتی نیست و تجلّی سیاسی صرف شیوهٔ تولید سرمایه‌دارانه نیز نیست. بلکه قدرتِ دولت از اصول سازمان‌دهنده و امتیازات ویژهٔ خود و گرایش خاص خود به تسلط بر نیروهای اجتماعی برخوردار است. ازاین‌روی، تفاوت کلیدی میان رهیافت‌های آنارشیستی و مارکسیستی به دولت این است که رهیافت دوم سرشت طبقاتی دولت را منبع سلطهٔ آن می‌داند، درحالی‌که رهیافت نخست دولت را بدون توجه به اینکه در کنترل کدامین طبقه باشد سلطه‌طلب تلقی می‌نماید.

اجازه دهید ارتباط دولت با سرمایه‌داری و طبقه در تحلیل آنارشیستی را دقیق‌تر بررسی نماییم. درحالی‌که هم‌نوایی‌هایی میان مارکسیست و رهیافت‌های آنارشیستی به دولتِ سرمایه‌داری وجود دارد، اما تفاوت‌های مهمی نیز وجود دارد. همانند تحلیل مارکسیستی، آنارشیست‌ها بر این ادعا هستند که دولت به‌گونه‌ای عمل می‌کند تا شیوهٔ تولید سرمایه‌دارانه تداوم یابد؛ دولت محیطی اجباری و نظم‌دهنده[1] را فراهم می‌آورد که بورژوازی در آن می‌تواند به استثمار کارگر ادامه دهد و درنتیجه انباشت سرمایه را استمرار ببخشد. بااین‌حال، این امر بدین معنا نیست که دولت صرفاً نتیجهٔ جانبیِ[2] سرمایه‌داری یا ابزاری صرف برای منافع طبقاتی بورژوازی است: در پسِ انباشت سرمایه توسط بورژوازی، پروژهٔ دولت‌گرای[3] تزاید ناکرانمند قدرت وجود دارد. به‌بیانی دیگر، این دیدگاه

1. Regulatory.
2. Epiphenomenon.
3. Statist.

دولت را ابزاری صِرف برای انباشت سرمایه‌دارانه تلقی نمی‌کند، بلکه این امر را به شکلی دیگر قلمداد می‌نماید و سرمایه‌داری را به‌عنوان بستری مورد شناسایی قرار می‌دهد که دولت در آن' قدرت خود را ازدیاد می‌بخشد. روابط قدرت دولت و روابط سرمایه‌داری با یکدیگر اشتراک دارند و یکدیگر را متقابلاً تقویت می‌نمایند. فلذا، برخلاف آنچه در تحلیل‌های مارکسیستی مشاهده می‌شود، نیروهای اقتصادی' نیروهای سیاسی را به‌گونه‌ای تعیّن‌آمیز از پیش مشخص نمی‌نمایند. مقصود این است که ارتباط میان امر سیاسی و امر اقتصادی بسیار پیچیده‌تر از آن است که در قالب برداشت‌های تک‌بعدی و تک‌عاملیِ مارکسیستی بگنجد. ارتباط مذکور را باید به‌نحوی دیگر ادراک نمود. آلن کارتر[1] مسئله را این‌گونه مطرح می‌کند:

> اما چه امری ما را از اتخاذ یک رویکرد جایگزین بازمی‌دارد؟ به‌عبارت دیگر، آیا این امر توجه به این موضوع می‌باشد که دلیل هم‌پیوندی و هم‌بستگیِ یک روبنا با روابط خاصی از تولید' کارکردی است که روابط مذکور برای آن روبنا دارند؟ برای مثال، یک دولت پساسرمایه‌داریِ اقتدارگرا ممکن است بیشتر از آنکه از مزدبگیرانِ کارخانه حمایت کند، روابط مدیریت را انتخاب کند و دلیل این‌چنین امری این باشد که روابط مدیریت باعث می‌شوند که دولت' مازادی را به دست آورد که برای تقویت سلطهٔ خود (در مقابل اجازه به پرولتاریا برای مصرف محصول خودش) به آن نیازمند است (۱۱).

لذا، به‌زعم کارتر، مسئله این است که مارکسیست‌ها ـ به‌سبب تقلیل‌گرایی اقتصادی‌شان ـ قادر به درک این موضوع نیستند که دولت همواره در جهت حفظ منافع خود عمل می‌نماید و اینکه این امر بدون شک در جامعهٔ پساسرمایه‌داری نیز وجود خواهد داشت. دولت، به‌عنوان یک ساختار قدرت، دارای منافع خاص خود ورای منافع طبقهٔ سرمایه‌دار است و مجموعه‌ای از روابط اقتصادی را حمایت می‌کند که آن را به بهترین نحو قادر می‌سازد تا قدرتش را از طریق تولید مازاد گسترش دهد: این مجموعه از روابط اقتصادی شاید خودِ سرمایه‌داری باشد، اما تحت شرایط متفاوتی هم حتی ممکن است

1. Alan Carter.

سوسیالیسم باشد.

اگر به آنچه «واپس‌نشینیِ» نئولیبرالِ دولت نامیده شده است نظر افکنیم و تحولات مورد ادعایی را که واپس‌نشینیِ مذکور از اوایل دههٔ ۱۹۸۰ تا همین اواخر در بسیاری از جوامع سبب گشته است مورد مداقه قرار دهیم ـ ادعایی که متضمّن این معنای کم‌مایه است که دولت به قیمت و تا سرحد «به حاشیه رانده شدنِ» حداکثری خود در نظام تحت لوای سرمایه‌داری، تأمین‌کنندهٔ کامل و بی‌قیدوشرطِ منافعِ اقتصادیِ بورژوازی است ـ درمی‌یابیم آنچه در واقعیت در جریان است به‌طورکلی متفاوت می‌باشد. ما بیش‌از آنکه بَا به حداقل رسیدن قدرت دولت مواجه باشیم، با گسترش نامحدود و بی‌وقفهٔ آن و، به‌خصوص، با توسیع میزان مداخلهٔ آن در حوزه‌های امنیت، کنترل و مراقبت و توسیع کارکردهای جنگ‌طلبانهٔ آن مواجه هستیم (و این در حالی است که کارکردهای رفاهی‌اش به قهقرا می‌روند). شعار شبه‌آزادی‌خواهانهٔ «رهایی دادنمان از حکومت» لفّاظی‌ای بود که صرفاً در ظاهرِ امر کوتاه کردن دست حکومت را نوید می‌داد، اما آنچه مستتر در آن بود و در عمل ظهور و بروز یافت، امری کاملاً متضاد با ادعاهای اولیه و دولتی بود که نه‌تنها خشونت بیشتری را اِعمال می‌کرد و بیشتر به نیروی قهریّه متوسل می‌شد، بلکه تداخل و تزاحم بیشتری از خود نشان می‌داد. این امر تا بدان‌جا بود که دولت مذکور تمامِ تعاملات اجتماعی و رفتارهای فردی را از طریق نوعی تنظیم دولت ـ بازار کنترل می‌نمود. «دولت دایه»[1]، که مطبوعات محافظه‌کار در انگلستان (نه بدون توجیه) آن را محکوم می‌کنند، صرفاً روی دیگری از دولت نئولیبرال است: این اقدام مطبوعات مذکور تلاشی است برای برطرف کردن نابسامانی‌های اجتماعی[2] و تخاصم‌هایی که توسط بازار نئولیبرال و از طریق بُت‌واره‌سازی[3] ایدئولوژی مبهم «اجتماع» ایجاد شده‌اند. این ایدئولوژی ازسوی تمام انواع رفتارهای «ضداجتماعی» و سبک‌های زندگی «ناسالم» در مخاطره قرار دارد و گفتمانی را برمی‌سازد که قدرت انضباطی‌تر، قهری‌تر و کنترل‌کننده‌ترِ دولت را مشروعیت می‌بخشد. بنابراین، نئولیبرالیسم بسیار بیشتر از اینکه به‌معنای واپس‌نشینیِ دولت باشد، متضمّنِ پیچیده‌تر شدنِ برهم‌کنشِ دولت و جامعه و متضمّنِ تشدیدِ کنترلِ تعاملات اجتماعی و رفتارهای اخلاقی در خُردترین سطح توسط دولت است. نئولیبرالیسم ارتباطی

---

۱. Nanny state، دولت دایهٔ دولتی است که دربارهٔ شیوهٔ زندگی مردم توصیه‌های فراوانی می‌نماید یا قوانین متعدّدی وضع می‌کند.

2. Social dislocations.

3. Fetishisation.

با برداشت کلاسیک از عدم‌مداخله ندارد، عقلانیتی سیاسی است که درصدد می‌باشد تا روابط اجتماعی و رفتارهای فردی را مطابق با منطقِ بازار برسازد؛ پروژه‌ای که مستلزم کاهش یافتن یا به حداقل رسیدنِ قدرت دولت نیست، بلکه دقیقاً مستلزم عکس آن است. تحلیل‌های جامع فوکو دربارهٔ نئولیبرالیسم ـ در مقامِ عقلانیت حکومت ـ دقیقاً نشان می‌دهند که «واپس‌نشینیِ دولت» از جامعه درواقع پروژهٔ خود دولت، و شیوهٔ جدیدی برای مفصل‌بندی قدرت آن است. همان‌گونه که توماس لِمکه[1] در تلخیص خود از درس‌گفتارهای فوکو دربارهٔ حکمرانی[2] نئولیبرال می‌گوید:

> همگام با مبهم گشتنِ حدودوثغور دولت و جامعه و مرزهای آنان با یکدیگر، مطالعات نشان می‌دهند که [صِرفِ وجودِ] اَشکالِ نئولیبرالِ حکومت موجب تغییر [شرایط و فراهم آمدن بسترهایی] برای بالا رفتنِ ظرفیت و، نتیجتاً، موجب استقلال امور از دولت و انجام گرفتنِ کنش‌ها خارج از حیطهٔ اختیارات دولت نمی‌شود و نقش دولت در امور مربوط به جامعه نه‌تنها تقلیل نمی‌یابد، بلکه به کارکردهای اساسی و بنیادی نیز محدود نمی‌گردد. اَشکالِ نئولیبرالِ حکومت نه‌تنها مستلزم مداخلهٔ مستقیم با استفاده از سازوبرگ‌هایِ دولتیِ خاص، پیچیده و قدرتمند هستند، بلکه مشخصاً فنون و تکنیک‌های غیرمستقیمی را رشد و بسط می‌دهند تا افراد را هدایت و کنترل کنند. این در حالی است که اَشکالِ مذکورِ حکومت هیچ‌گونه مسئولیتی را در قبال این فنون و تکنیک‌ها [و طرق استفاده از آن‌ها] بر عهده نمی‌گیرند (۱۲).

علاوه‌بر این، می‌توانیم مشاهده نماییم که تنها واکنشی که دولت در برابر بحران کنونی نئولیبرالیسم از خود نشان می‌دهد این است که خود را به شیوه‌ای که نسبت به قبل تفاوت چندانی ندارد، باز ـ صورت‌بندی می‌نماید. این‌چنین است که دولت در گونه‌ای از صورتِ شبه‌کینزی به حیات خود ادامه می‌دهد و به اقدامات تنظیمی‌ای همچون نجات مالی بانک‌ها، تزریق پول، تعیین بودجه‌های مصرفیِ سطح کلان و غیره اولویت می‌بخشد.

---

1. Thomas Lemke.
2. Governmentality.

اما، دولت کارکردهای تنظیمیِ خود را «مجدداً» بر عهده نگرفته است؛ دولت هیچ‌گاه این کارکردها را وانگذاشته بود. برهم‌کنش دولت و جامعه تنها از طریق اَشکال دیگری بود. به‌زعم آنارشیست‌ها، دولت چه شکل نئولیبرال به خود بگیرد و چه به‌شکل نئوکینزی یا سایر اَشکال درآید، همواره همان ساختار سلطه و کنترل است و همواره مستلزم خشونت، ظلم و نابرابری خواهد بود. درواقع، در دورهٔ اخیر، قدرت دولت بیشتر از اینکه محدود شود، تشدید و گسترش یافته است. این امر تا بدان حد بوده است که تمایز میان دولت و جامعه مدنی ـ تمایز مفهومی که در کانون لیبرالیسم جای داشت و مارکسیسم نیز، به شکلی متفاوت، آن را در مرکز توجه خود قرار داده بود ـ کاملاً از میان رفته است. پدیدهٔ به‌اصطلاح همکاری‌های عمومی ـ خصوصی، که حکومت‌های دموکراتیک اجتماعی نسبت بدان مشتاق هستند، و نظارت همیشگی و همه‌جایی بر فضاهای عمومی و گسترش سیستم‌هایِ زیست‌سیاسیِ[1] کنترل ـ همچون وارسی زیست‌سنجی[2]، بانک‌های اطلاعاتی DNA، انگشت‌نگاری در فرودگاه‌ها و غیره که، درنتیجهٔ آن، بدن و هرچه که مربوط بدان است و امری شخصی محسوب می‌شود دیگر جزو قلمرو خصوصی به‌حساب نمی‌آید ـ نشان‌دهندهٔ این امر هستند که دولت آن‌چنان سیطرهٔ خود را بر جامعهٔ مدنی گستراَنیده است که جامعهٔ مدنی با آن همسان و هم‌سو گشته است. مایکل هارت[3] زمانی که به شرایط «پسا ـ مدنی»[4] اشاره می‌نماید ـ که در آن «نه دولت، بلکه جامعهٔ مدنی تضعیف شده است» (۱۳) ـ به بهترین وجه این امر را توصیف می‌کند. بینش بنیادی‌ای که می‌توانیم از تحلیل آنارشیستی اتخاذ کنیم این است که پروژهٔ دولت مدرن' یک پروژهٔ توتالیتری است. رژیم‌هایِ توتالیتریِ «در عمل' موجودِ» اوایل و اواسط قرن بیستم چیزی جز نسخه‌های خام‌دستانهٔ رژیم‌های جهان مدرن نبودند. این رژیم‌ها تلاش‌های درنهایت امر' نافرجامی بودند که آنچه را که هم‌اکنون [رژیم‌های توتالیتر] جوامع معاصر به شیوه‌ای به‌مراتب پیچیده‌تر و در مقیاس گسترده‌تر اجرا می‌نمایند دنبال می‌کردند. دولت‌های امنیتیِ پست‌لیبرال و زیست‌سیاسیِ ما توتالیتری هستند؛ این دقیقاً بدین معنا است که دولت‌های مذکور آن‌چنان «همه‌جاباشنده» بوده‌اند که ما (تاکنون) از این «حضور» آنان غافل بوده‌ایم. این‌چنین است که این دولت‌ها قدرت خود را از طریق شبکهٔ کنترل و نظارتیِ اِعمال می‌نمایند که با کمک تکنولوژی صورت واقع

1. Biopolitical.
2. Biometric.
3. Michael Hardt.
4. Post- civil.

به خود می‌گیرد و با بهره‌گیری از تکنولوژی تداوم و استمرار می‌یابد و به‌پیش می‌رود و در تمام سطوح جامعه رسوخ می‌کند. جنونِ تحریکی‌ای[1] را که امروزه حکومت‌های ما برای کنترل بیشتر، امنیت فزاینده‌تر، نظارت گسترده‌تر، جمع‌آوری وسیع‌تر اطلاعات و غیره از خود نشان می‌دهند تجسّم ماهیت سخت‌گیرانه و بی‌رحمانهٔ این پروژهٔ دولتی است.

دولت انتقالی[2]

تاکنون تمایز اساسی میان رهیافت‌های مارکسیست و آنارشیست به دولت را مطرح نموده‌ام. به‌طورکلی، آنچه برای مارکسیست‌ها مهم تلقی می‌شود شیوهٔ سرمایه‌دارانهٔ تولید و منافع طبقاتی است و دولت نیز تا حد زیادی نتیجهٔ فرعی و ثانوی آن محسوب می‌شود. برخلاف این، به‌زعم آنارشیست‌ها، خودِ دولت منشأ اصلی سلطه در جامعه است، یا اینکه حداقل به همان میزانِ سرمایه‌داری اهمیت دارد. این فاصلهٔ دولت از سرمایه‌داری حتی در یک تحلیل تاریخیِ جایگزین از دولت بازتاب یافته است. آنارشیست‌ها دولت را پدیدآمده از عوامل و نیروهای متفاوت، چندجانبه، و غیراقتصادی می‌دانند: به‌زعم کروپوتکین دولت تاحدودی از اقتدار دینی نشئت می‌گیرد؛ کروپوتکین به عواملی ازجمله سلطهٔ تاریخی قوانین روم، ظهور قوانین فئودالی و اقتدارگرایی رو به رشد کلیسا اشاره دارد (۱۴).

تفاوت‌های مذکور در دیدگاه‌ها آن هنگام به اوج خود رسیدند که مارکس و آنارشیست‌ها در مورد نقش دولت در دورهٔ «انتقالیِ» پس‌از انقلاب وارد بحث شدند. آنچه در اینجا مسئلهٔ بغرنج و اساسی است مناقشه در مورد دولت است: مسئله این است که آیا دولت ـ آن‌گونه که آنارشیست‌ها تأکید می‌کردند ـ باید در نخستین کنش پس‌از انقلاب ملغی گردد یا ـ آن‌گونه که مارکس و انگلس اعتقاد داشتند ـ باید به‌عنوان وسیله‌ای در نیل به اهداف انقلاب و برپاساختن سوسیالیسم تحت لوای «دیکتاتوری پرولتاریا» به کار گرفته شود. در نظر مارکس، ازآنجاکه ظلم و ستمی که دولت روا می‌دارد در شیوه‌ای نهفته است که منافع طبقاتی بورژوازی را تأمین و حفظ می‌نماید، اگر پرولتاریا ـ که «طبقهٔ جهانی بود» ـ کنترل دولت[3] را به دست می‌گرفت، می‌توانست به‌عنوان یک وسیلهٔ فاقد

1. Mania.
2. The transitional state.

۳. مقصود از «دولت» در این جمله، «دولت انتقالی» است. (مترجمان)

خصلت سیاسی برای انقلابی کردن جامعه به کار گرفته شود. به همین دلیل است که مارکس «متمرکزسازی قاطعانهٔ قدرت در دستان اقتدار دولت» را در دورهٔ انتقالی، پس‌از انقلاب بایسته می‌داند (۱۵). علاوه‌بر این، مارکس و انگلس بر این باور بودند که «هرگاه در طیّ توسعه، تقسیم‌بندی‌های طبقاتی محو شده باشند و کل تولید در دستان شمار زیادی از کل ملت تمرکز یافته باشد، قدرت عمومی' خصلت سیاسی خود را از دست خواهد داد» (۱۶). پس‌از محو تمایزات طبقاتی، دولت به‌سادگی به یک دستگاه اجرایی فاقد خصلت سیاسی و در خدمت جامعه تبدیل می‌شود و، اگر بخواهیم از واژگان انگلس استفاده نماییم، سرانجام روبه‌زوال می‌رود.

باید به‌خاطر داشته باشیم که هم مارکس و هم آنارشیست‌ها تحقّق یک جامعهٔ دارای روابط آزادانهٔ بدون وجود دولت را در ذهن می‌پروراندند. اما، [به‌رغمِ وجود این نقطهٔ اشتراک، از منظر آنارشیستی] مسئله دقیقاً در این ایدهٔ مارکس است که دولت تحت لوای سوسیالیسم خصلت سیاسی خود را از دست می‌دهد و به‌دلیل [برپا شدن سوسیالیسم و] فائق آمدن بر تمایزات طبقاتی' دیگر ظلم و ستمی روا نمی‌دارد. آنارشیست‌هایی همچون باکونین این موضع‌گیری [نظری] مارکس را خام و ساده‌اندیشانه می‌دانند. دلیل اتخاذ این‌چنین رویکردی ازسوی آن‌ها این است که مارکس از این امر غفلت می‌ورزد که دولت، فی‌نفسه، منطق خاص خود را دارد و آن سلطه است؛ منطقی که در فراسوی کنترلِ بی‌واسطهٔ بورژوازی قرار دارد. این‌چنین، دولت' قدرت خود را از طریق طبقات حاکمه ـ که بازنمایی‌کنندگان انضمامی دولت هستند ـ اِعمال می‌نماید. به‌عبارت‌دیگر، برای استمرارِ قدرتِ دولت همواره وجود یک طبقهٔ حاکمه درواقع امر ضروری است. فلذا، با استناد به این امر که تمایزاتِ طبقاتیِ موجود محو شده‌اند نمی‌توان این ادعای خام را مطرح کرد که دولت خصلت سیاسی خود را از دست داده است. بلکه، کاملاً بالعکس، محوِ تمایزاتِ طبقاتیِ «موجود» به پدیدآیی طبقهٔ حاکمهٔ جدیدی می‌انجامد که دیگر بورژوازی نیست؛ این طبقهٔ جدید، طبقه‌ای از بوروکرات‌ها است که سایر طبقات جامعه را تحت تسلط و استثمار خود درمی‌آورد. [بنابراین، منطقی که پیش‌تر بدان اشاره شد همچنان صادق می‌ماند.] پس‌از برپایی کمونیسم ـ برخلاف نظر مارکس ـ دولت نه‌تنها رو به زوال نمی‌رود، بلکه قدرتش فزونی می‌گیرد و مجموعهٔ جدیدی از انفکاکات و تمایزات طبقاتی را سبب می‌شود. این‌چنین است که پیش‌بینی‌ای که باکونین از وضعیت دولت در دورهٔ انتقالی به دست می‌دهد به‌کلی متفاوت از پیش‌بینی ارائه‌شده توسط مارکس است:

و، نهایتاً، هنگامی‌که قدرتِ تمامیِ طبقات دیگر رو به اضمحلال رفته است، طبقهٔ بوروکراسی وارد صحنه می‌شود و دولت تا حد یک ماشین تنزل می‌یابد. یا اگر باب میل شما باشد، می‌توانیم بگوییم به جایگاه یک ماشین ارتقا می‌یابد. اما، [این در اصلِ آنچه به‌وقوع می‌پیوندد تفاوتی به وجود نمی‌آورد، زیرا که] استمرار قدرت دولت یقیناً وابسته به وجود برخی طبقاتِ دارای امتیاز است که تأمین منافعشان با حفظ موجودیت دولت در پیوند است (۱۷).

بنابراین، دیدگاه مارکس دربارهٔ دولتِ تحت لوای کمونیسم به‌عنوان دستگاهی که فاقد خصلت سیاسی، فارغ از قدرتِ طبقاتی، و در خدمت جامعه است، در نظر باکونین به ماشینی توتالیتری معنا می‌شود که تحت کنترل یک طبقهٔ تکنوکراتیک جدید است؛ طبقه‌ای که احتمالاً سلطهٔ بسیار شدیدتری را در مقایسه با بورژوازی بر جامعه اِعمال می‌نماید. شاید ساده بتوان گفت که با توجه به تاریخ اتحاد جماهیر شوروی، این نظر باکونین است که مورد تأیید قرار می‌گیرد. زمانی می‌توانیم اهمیت این مورد تأیید قرار گرفتن را ادراک نماییم و زمانی می‌توانیم به شناخت کامل بینش عمیق باکونین نائل شویم که بدانیم وی نمی‌توانسته است سرشت هیولاوار[1] استالینیسم[2] و تحریف کامل سیاست مارکسیستی به‌وسیلهٔ آن را پیش‌بینی نماید. و باکونین، همچنین، نقطه‌ضعف تفکّر مارکس دربارهٔ مسئلهٔ قدرت دولت را به‌خوبی و بادقت نشان می‌دهد؛

او نشان می‌دهد که قدرت دولت هیچ‌گاه نمی‌تواند به‌عنوان یک وسیلهٔ فاقد خصلت سیاسی برای سیاست انقلابی مورد اعتماد باشد. باکونین نشان می‌دهد که دولت همواره درصدد تداوم بخشیدن به قدرت خود خواهد بود و در این راه به شرایط اقتصادی و طبقاتی وقعی نخواهد نهاد. مسئله در شیوه‌ای است که قدرت دولت[1] سوبژکتیویته[3] افراد انقلابی را تحتِ تأثیرِ محیلانهٔ خود قرار می‌دهد: مقصود این است که درگیر شدن افراد در مناسباتِ قدرتِ دولت سبب برانگیخته شدنِ میلِ آنان به قدرت، و به وجود آمدن پیوندهای روان‌شناختی با ساختار قدرت می‌گردد. نتیجه اینکه هر فرد خود را جزئی از ساختار قدرت تلقی می‌نماید: «قطعاً همهٔ ما سوسیالیست‌ها و انقلابی‌های وفاداری هستیم، ولی اگر قرار باشد به ما قدرتی اعطا شود ... آنگاه دیگر جایی که اکنون هستیم

---

۱. Monstrous، «هیولا» (Monster) در فلسفهٔ قاره‌ای دارای تضمّنات سیاسی است. (مترجمان)
2. Stalinism.
۳. در جملهٔ فوق، «سوبژکتیویته» هم به معنای «ذهنیت»، هم به معنای «منِ فاعلی» و هم به معنای «جایگاه، نقش و کنشِ افراد به‌عنوان سوژه‌های اجتماعی» است. (مترجمان)

نخواهیم بود» (۱۸). بنابراین، این نهایت سادگی است اگر تصور نماییم که می‌توان از موضع قدرتِ[1] جامعه را انقلابی کرد و می‌توان بدون فاسدشدن به‌وسیلهٔ قدرتِ دولتِ[1] در مناسباتِ آن درگیر شد. حال، چه صورت پارلمانیِ قدرتِ دولت ـ که یکی از استراتژی‌های اساسی سنّت مارکسیستی بود ـ مدنظر باشد و چه صورتِ انقلابیِ آن در مرکز توجه قرار گرفته باشد، در اصل آنچه بیان شد تفاوتی حاصل نمی‌آید. درواقع، تاریخِ ننگ‌آورِ اخیر احزاب سوسیال‌دموکراتیک در اروپا همچون تاریخ انقلاب بلشویکی در روسیه است، زیرا هر دو هشدارهایی جدی در مورد خطرات قدرت دولت‌اند. به‌زعم آنارشیست‌ها، یک انقلاب باید هم در وسایل و هم در اهداف خود آزادی‌خواه باشد و نه از طریق قدرت دولت، بلکه خارج از آن و علیه آن عمل نماید. مارکس این انتقاد را به آنارشیست‌ها وارد کرده است که آن‌ها با عدمِ پذیرشِ دولتِ[1] واقعیتِ قدرتِ سیاسی را نادیده گرفته‌اند (۱۹). اما، باید گفت این انتقاد نه متوجه آنارشیست‌ها، بلکه درحقیقت متوجه خود مارکس و جریان برخاسته از آراءِ وی است: این دقیقاً سنّت مارکسیستی است که در تقلیل‌گرایی اقتصادی و طبقاتی خود با این تصورِ دور از واقعیت که دولت [انتقالی] فی‌الذاته فاقد خصلت سیاسی است واقعیت قدرت سیاسی را نادیده می‌گیرد.

شاید این لنین است که به بهترین نحو دربارهٔ نقش دولت در سیاست انقلابی به بحث می‌پردازد. اثر وی، دولت و انقلاب، با یک دوگانگی عجیب دربارهٔ مسئلهٔ دولت مشخص می‌شود. این‌چنین است که ما شاهد هستیم لنین میان میل آزادی‌خواهانه‌اش به واژگون‌سازی انقلابیِ اقتدار دولت و گرایش‌های اقتدارطلبانه‌ترش ـ که در قالب مفاهیم دیکتاتوری پرولتاریا و پیش‌گامی انقلابی متجلی می‌شوند ـ در کشاکش است. گاهی اوقات، گویی لنین به یک موضع آنارشیستی نزدیک می‌شود. برخلاف آنچه وی تحریف سوسیال ـ دموکراتیک تفکر مارکس تلقی می‌کند، بر براندازی خشونت‌آمیز قدرت دولت تأکید می‌ورزد که آزادی توده‌ها بدون آن غیرممکن است (۲۰). دولت نهاد انگلیِ[1] سلطه است که با آنتاگونیسم طبقاتی و استثمار مترادف می‌باشد و استثمار بورژوازی را در ایده‌هایی همچون ایدهٔ حق رأی همگانی[2] پنهان می‌سازد[3]. درواقع، لنین سوسیالیست‌هایی که دارای ذهنیت غالب اصلاح‌طلبانه هستند را به دلیل تفسیر نادرستشان ازآنچه انگلس

---

1. Parasitic.
2. Universal.

۳. این بحث لنین یادآور بحث آلتوسر دربارهٔ ایدئولوژی است. (مترجم)

تضعیف قدرت دولت می‌نامد مورد انتقاد قرار می‌دهد. به‌زعم لنین، سوسیالیست‌های اصلاح‌طلب تضعیف آرام، تدریجی و جزء‌به‌جزء دولت را به دولت بورژوازی محدود می‌کنند و از این امر غفلت می‌ورزند که این دقیقاً ساختار خود دولت است که تحت لوای کمونیسم ابتدا برتری می‌یابد و سپس تضعیف می‌شود. علاوه‌بر این، لنین هنگامی‌که به دموکراسی رادیکال کمون ۱۸۷۱ پاریس اشاره می‌کند و بر آن مُهر تأیید می‌زند، آن را مصداق یا نمونه‌ای دقیق از غلبه یافتن قدرت دولت می‌داند (۲۱). این مثال به دلیلی مشابه توسط باکونین و کروپوتکین نیز مورد استفاده قرار گرفته است. هرچند، پس‌از اینکه مشخص می‌گردد مطمح‌نظر قرار دادن مصداقی واحد' رویکرد لنین را با رَویکرد آنارشیستی دارای نقطهٔ اشتراک می‌سازد، وی اعلام می‌دارد که برخلاف آنارشیست‌ها تمایلی به براندازی فوری دولت ندارد:

پرولتاریا دولت را صرفاً برای دوره‌ای کوتاه نیاز دارد. ما ابداً با آنارشیست‌ها دربارهٔ مسئلهٔ براندازی دولت به‌عنوان یک هدف مخالف نیستیم. ما بر این باور هستیم که برای دست‌یابی به این هدف باید به‌طور موقت از ابزارها، تمهیدات و روش‌های قدرت دولت علیه استثمارگران استفاده نماییم، درست همان‌گونه که برای نابودی طبقات به دیکتاتوریِ موقتِ طبقه ستمدیده نیازمندیم (۲۲).

درحالی‌که ممکن است موضع لنین قابل‌قبول به نظر برسد ـ بیایید در براندازی قدرت دولت تعجیل نکنیم، بگذارید مدتی از آن برای انقلابی کردن جامعه استفاده نماییم؛ سپس می‌توانیم از آن رهایی یابیم ـ درس آنارشیستی روشن است: این دامِ قدرت سیاسی و فریب هر انقلابی است. فرد انقلابی ـ به‌رغمِ نیکوترین نیاتش ـ در هوس قدرت و اقتدار به چنگ خواهد افتاد، و بیشتر و بیشتر به سازوکارهای دولت وابسته خواهد شد؛ به‌زودی پی خواهیم برد که دولت موقت' در جامعهٔ پساانقلابی دارای حضوری دائمی و به‌طرزی فزاینده ستم‌پیشه است. مسئله‌ای که در آراء لنین وجود دارد این است که وی آن هنگام که علیه آنارشیست‌ها احتجاج می‌نماید و این‌گونه بحث می‌کند که دولت انتقالی ابتدا برتری می‌یابد و سپس تضعیف می‌شود و به عدم تمایل خود به براندازی فوری دولت اشاره می‌نماید درحالِ فراهم آوردن مستمسکی برای توجیه تمرکز و تداوم قدرت دولت تحت لوای دیکتاتوری پرولتاریا است. برای گریز از دام قدرت، آنارشیست‌ها بر این باورِ (شاید ساده‌لوحانه) بودند که براندازی دولت باید واقعاً به معنای براندازی دولت و نه «موقتی بودنِ» مداوم آن باشد. لذا، از چشم‌انداز آنارشیستی، این امر که مارکسیست‌ها

و لنینیست‌ها راهبرد انقلابی کسب و بهره‌گیری از قدرت دولت در دورهٔ انتقالی را دنبال می‌نمایند همچون این است که درصدد به دست آوردن قدرت از طریق ابزارها و استلزامات انتخاباتی و پارلمانی هستند. آنارشیست‌ها هم به راهبرد مارکسیستی ـ لنینیستی و هم به راهبرد انتخاباتی ـ پارلمانی می‌تازند و، به‌رغمِ اینکه لنین راهبرد دوم را سویهٔ متضاد راهبرد و موضع خود می‌داند، هردوی راهبردهای مذکور را جنبه‌های متفاوت یک گرایش واحد می‌دانند که همانا دولت‌گرایی است هر دو راهبرد، به‌رغمِ تفاوت‌هایی که در ظاهر دارند، در اصل یکی هستند و هر دو در پارادایم دولت عمل می‌کنند. این امر بدین‌سبب است که هر دو راهبرد مذکور، به‌زعم آنارشیست‌ها، دارای هدف یکسان کنترل قدرت دولت‌اند. آنارشیسم در پی وضع یک جایگاه جدید برای سیاست رادیکال است: سیاستی که بیرون از دولت عمل می‌کند و در طلب است تا از آن فراتر رود.

حزب و طبقه

اگر ما در سیاست مارکسیستی و، به‌خصوص، لنینیستی تدقیق نماییم و به نقش و جایگاهی که برای پیش‌گامان انقلابی در اندیشهٔ مارکسیستی و لنینیستی در نظر گرفته شده است توجه کنیم، تمایز میان موضع آزادی‌خواهانه و مواضع عمدتاً دولت‌گرا و اقتدارگرایانه را بهتر ادراک می‌نماییم. به‌زعم مارکس، حزب کمونیست نقش رهبری را در انقلاب ایفا می‌نماید. زیرا این حزب در میان توده‌ها و برای آن‌ها دارای مرجعیت‌ـشناختیِ خاصی است. برخورداری از مرجعیتِ شناختی ازاین‌جهت می‌باشد که این فقط حزب کمونیست است که قوانین تاریخ و امور مربوط به راهکارهای انقلابی را ادراک نموده است: «آن‌ها (کمونیست‌ها) بر تودهٔ عظیم پرولتاریا این برتری را دارند که مسیر پیشروی[1] را به‌روشنی درک می‌کنند» (۲۳). باکونین بر این باور بود که چنین ادعایی در مورد برخورداری حزب کمونیست از مرجعیتِ شناختی خطرناک است. به‌زعم وی، این امر سبب می‌شود عده‌ای با ادعای برخورداری از ویژگی‌هایی که مختص به دانشمندان و عالمان است اِلیتیسمِ دانش و دیکتاتوری جدیدی را به وجود آورند (۲۴). علاوه‌بر آن، استعارهٔ نظامی‌ای که مارکس برای توصیف نقش حزب انقلابی به کار می‌گیرد ـ یعنی، «مسیر پیشروی» ـ در اندیشه و واژگان لنین نیز تداوم می‌یابد؛ وی مواردی مانند «سربازان ما» و «عملیاتِ نظامی» را مورد استعمال قرار می‌دهد

1. Line of march.

و این‌چنین بحث می‌نماید که حزب انقلابی به‌علت سرکوب تزاری باید مخفیانه عمل کند. این امر است که مانع از دموکراتیک و شفاف شدنِ کامل فعالیت‌های حزب می‌شود (۲۵). علاوه‌بر آن، لنین بر انضباط و هم‌بستگی حزبی تأکید زیادی دارد. به‌رغمِ وجود این صُلب‌اندیشی‌ها، ساختار درونی حزب انقلابی یقیناً پذیرای حدی از گفت‌وگو و تصمیم‌گیری دموکراتیک بود. هرچند که اصل حاکم بر ساختار آن، اصل «تمرکزگرایی دموکراتیک» بود. هرچند، از دیدگاهی آنارشیستی، آنچه در اندیشهٔ مارکسیستی و لنینیستی «پیش‌گامی در انقلاب» نامیده می‌شود دارای فحوایی اقتدارگرایانه است؛ «پیش‌گامی در انقلاب» متضمن اقتدار برای رهبری، انقیادِ توده‌ها و عدم فوری بودن وقوع انقلاب است. «پیش‌گامی در انقلاب»، همچنین، متضمن سخن گفتن از جانب توده‌ها و تفسیر به رأیِ میلِ انقلابی آنان به شیوه‌هایی خاص است. در مقابل، آنارشیست‌ها بر این باورند که توده‌ها به هیچ نوع حزب سیاسی‌ای نیاز ندارند و به‌گونه‌ای خودانگیخته به سازمان‌دهی خود می‌پردازند. علاوه‌بر آن، حزب انقلابی ـ با تأکیدش بر انضباط و هم‌بستگی، و برخورداری‌اش از ساختارهای رهبری، فرایندهای سلسله‌مراتبیِ تصمیم‌گیری، هیئت‌های اجرایی و بوروکراسی‌های دائمی ـ تشکیلاتِ دولتی‌ای را بازتاب می‌دهد که خود قصد غلبه بر آن‌ها را دارد. این نکته‌ای است که موری بوکچین[1] به آن اشاره می‌کند:

> حزب براساس الگوها و سازوکارهای سلسله‌مراتبیِ ساختار و سازمان یافته است. این الگوها و سازوکارها دقیقاً بازتاب‌دهندهٔ شرایطی از جامعه هستند که وظیفهٔ اصلی و تعریف‌شدهٔ حزبْ تغییر آنان است. به‌رغمِ ادعاهای نظری، این حزبْ یک ارگانیسم بورژواست؛ دولتی کوچک[2] به همراه تشکیلات و کادری که کارکرد آنان، در عمل، به تصرف درآوردن قدرت و نه از میان برداشتن آن است (۲۶).

بر ایدهٔ مارکسیستی دربارهٔ طبقه نیز نقدی مشابه وارد شده است. برای آنارشیست‌ها، این ایدهٔ مارکس که پرولتاریای صنعتی ـ به دلیل جایگاه خاص خود در شیوهٔ تولید سرمایه‌داری ـ «تنها طبقهٔ جهان‌شمول اصیل و تنها طبقهٔ انقلابی حقیقی است» ایده‌ای

---

1. Murray Bookchin.
2. A miniature state.

است که در بطن آن گرایش‌های برتری‌جویانه و طردطلبانه وجود دارد. براساس این ایدهٔ مارکس، ما نمی‌توانیم طبقات دهقانان و لومپن‌پرولتاریا را طبقاتی بدانیم که برای سیاست رادیکال بالقوه انقلابی‌اند. این طبقات، به‌رغمِ جایگاه نازل‌تری که در جامعه نسبت به طبقهٔ پرولتاریا دارند، در اندیشهٔ مارکس ذاتاً مرتجع و واپس‌گرا هستند و فاقد آن بالقوّگی لازم برای انقلابی بودن‌اند. در مقابل، آنارشیست‌های کلاسیک آن بالقوّگیِ واقعی برای انقلابی بودن را در این طبقات می‌دیدند؛ دقیقاً به این دلیل که طبقات مذکور هیچ ارتباطی با سیستم کارخانه نداشتند. پرولتاریای صنعتی نه‌تنها ازنظر تعداد کوچک‌تر از سایر گروه‌ها و طبقات در جامعه بود، بلکه کاملاً تحت القای اخلاق بورژوایی بود. به‌زعم باکونین، عدهٔ قلیلی که اِلیت محسوب می‌شوند و پرولتاریاهای «دارای آگاهی طبقاتی» هستند و رده‌های بالاتر طبقهٔ کارگر را در بر می‌گیرند، به شیوه‌ای نسبتاً مرفه و شبه‌بورژوایی زندگی می‌کنند و، درواقع، به بخشی از بورژوازی مبدل می‌شوند. به موردی مشابه اشاره می‌نماید. وی بیان می‌کند که طبقهٔ کارگر در جوامع مدرن تا حد زیادی ارزش‌های بورژوایی محافظه‌کارانهٔ انضباط کارخانه‌ای، سلسله‌مراتب و احترام به اقتدار را پذیرفته است؛ این‌ها ارزش‌ها و اَعمال هرروزینه‌ای هستند که نظام سرمایه‌داری از طریق آن‌ها بازتولید می‌شود (۲۷). به هر جهت، باید به این امر اذعان و اعتراف نماییم که مارکس همچنان که پرولتاریا را یک مقولهٔ فعلیّت‌یافتهٔ اجتماعی ـ اقتصادی می‌داند، از ظرفیت آن به‌عنوان یک سوژهٔ سیاسی نیز آگاه است. اما، امری که سبب برانگیختن انتقادات بر مارکس می‌شود این است که وی با این باور که طبقهٔ پرولتاریا تجسّم انحلال تمامی طبقات دیگر است، نقش اقتصادی پرولتاریا در نظام سرمایه‌داری را اساس و مبنای نقش سیاسیِ جهان‌شمول آن می‌داند. هیچ‌گونه ارتباط ضروری یا ذاتی میان جایگاه فرد در فرایند تولیدی و دیدگاه سیاسی یا سطحِ «آگاهی» انقلابی وی وجود ندارد، و این مسئله به‌لحاظِ تاریخی توسط طبقهٔ کارگرِ صنعتی در بسیاری از مواردی که گرایش‌های اجتماعی و سیاسی محافظه‌کارانه‌ای را اتخاذ نموده، تأیید شده است. ازاین‌روی، به‌زعم آنارشیست‌ها، بسیار پرحاصل‌تر می‌بود اگر مقولهٔ طبقهٔ انقلابی گسترده‌تر در نظر گرفته می‌شد تا سایر گروه‌هَای فرودست در جامعه را نیز شامل شود. باکونین این‌گونه می‌گوید: «آن انبوههٔ عظیمی که کاملاً به تمدن بورژوایی آغشته نشده است در قلب خود، در آرزوهایش و در تمامی ضروریات و مصائبِ برآمده از موقعیت مشترکش، همهٔ عناصر سوسیالیسم آینده را در بر دارد ...» (۲۸). در اینجا، ما با تصور یک انبوهه یا توده مواجه

هستیم و نه یک طبقه که هویتش ناهمگن‌تر، و انقلابی بودنش خودانگیخته‌تر است.

لیبرتریَنِ چپ[1]

همان‌گونه که مشاهده کرده‌ایم، نقد آنارشیستی به سنّت مارکسیستی بر پایهٔ اقتدارگرا بودن آن بنا شده است: آن هنگام که مارکسیسم از مخاطراتی که قدرتِ دولت به همراه دارد چشم‌پوشی می‌کند یا از آن‌ها غفلت می‌ورزد و آن هنگام که ایده‌های خود دربارهٔ هویت طبقاتی و نقش رهبر در انقلاب‌ها را ساخته‌وپرداخته می‌کند و ارائه می‌دهد به‌صورت نهان و بعضاً آشکار (۲۹) بر اقتدارگرا بودنِ خود صحّه می‌گذرد. آنارشیست‌ها نسبت به سایر عناصر اقتدارگرا در تفکر مارکسیستی نیز مشکوک هستند. آنارشیست‌ها این نقد را به مارکسیست‌ها وارد می‌آورند که آن‌ها رویکردی غیرانتقادی را نسبت به تکنولوژی صنعتی اتّخاذ می‌نمایند. اتّخاذ این‌چنین رویکردی تا بدان جاست که مارکس تکنولوژی صنعتی را نشانه‌ای از پیشرفت تلقی می‌نماید. تفکر مارکسیستی، همچنین، به این سبب مورد انتقاد آنارشیست‌ها قرار گرفته است که متفکرینی همچون لنین با این تلقی که نظام‌های انضباط کارخانه‌ای ـ همچون تیلوریسم ـ بازدهی کار را به شیوه‌ای سازمان‌یافته افزایش می‌دهند به ستایش آن‌ها پرداخته‌اند. به‌رغمِ این انتقادات، باید اذعان نماییم که مارکس بر این عقیده بود که تکنولوژی‌های مذکور را می‌توان مهار کرد و از آن‌ها برای اهداف سوسیالیستی ـ و نه اهداف کاپیتالیستی ـ بهره گرفت. اما، آنارشیست‌ها موضع بنیادی‌تری را در قبال تکنولوژی‌های صنعتی اتخاذ می‌نمایند: آن‌ها بر این باورند که این تکنولوژی‌ها تأثیرات مخربی را بر شیوه‌های سنّتی زندگی جمعی برجای می‌گذارند و تهدیدات جدّی‌ای برای آزادیِ و خودآیینی هستند. لذا، آنارشیسم برداشت جایگزینی از سیاست رادیکال به دست می‌دهد؛ سیاستی که انقلابی است، اما، برخلاف آنچه در تفکر مارکسیستی شاهد هستیم، غیردولت‌گرا، غیرتمرکزگرا و لیبرتریَن است. درواقع، نقد آنارشیستی به مارکسیسم راه را برای یک سنّتِ دگرآیین اندیشه و سیاستِ چپِ رادیکال می‌گشاید: سنّتی که امروزه هم‌نوایی‌های مشخصی را برای مثال با مارکسیست‌های لیبرتریَن و اتونومیست‌ها[2] پیدا کرده است.

1. The Libertarian Left.
2. Autonomists.

برای اینکه قرابت‌های میان سنّتِ مارکسیستیِ اتونومیست و آنارشیسمِ کلاسیک برایمان هرچه بیشتر مشخص و آشکار گردند لازم است که به برخی از مضامین اساسی‌ای اشاره نماییم که از سنّت مذکور قابل استخراج‌اند (۳۰). در سنّتِ مارکسیستیِ اتونومیست، به این امر ارج نهاده می‌شود که کارگران به‌گونه‌ای خودانگیخته و بدون دخالت حزب و رهبران آن به سازمان‌دهی خود بپردازند. این‌چنین است که در این سنّت، نمایندگی سیاسی نه‌تنها مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گیرد، بلکه شدیدترین انتقادات به آن وارد می‌شود. همچنین، در سنّتِ یادشده، دولت حاکم بدین‌سبب مورد سرسختانه‌ترین انتقادات قرار می‌گیرد که آفرینندگی و عاملیت نیروهای اجتماعی را نفی و انکار می‌کند (۳۰). درحالی‌که تفاوت‌های مهمی میان آنارشیسم و اتونومیا[1] وجود دارد، اما پیوندهایی نیز میان آن‌ها برقرار است که مورد غفلت قرار گرفته‌اند؛ پیوندهایی که می‌بایست تاکنون به‌طرز شایسته‌ای مورد کاوش قرار می‌گرفتند یا حتی به وجود آن‌ها اذعان می‌شد. به همین شکل نیز پیوندهای مغفول‌مانده‌ای میان آنارشیسم و تعداد دیگری از رهیافت‌های قاره‌ای معاصر به سیاست رادیکال وجود دارد که در فصل بعد به‌طور کامل مورد بحث قرار خواهند گرفت. اگر بخواهیم به قرابت میان جنبه‌هایی از تفکرِ مارکسیستیِ اتونومیست/ لیبرتریَن و آنارشیسم پی ببریم، باید مفهوم «اتونومی» یا «خودآیینی» را مورد مداقه قرار دهیم. نقطهٔ اشتراک هر دو سنّتِ مذکور، میل به گونهٔ خاصی از سیاستِ انقلابی است که خودآیینی خود را در مقابل دولت حفظ می‌نماید. با ابتنا بر این‌گونه از سیاست انقلابی است که اتونومیست‌ها، لیبرتریَن‌های چپ و آنارشیست‌ها ـ برخلاف مارکسیست‌های سنّتی و مارکسیست ـ لنینیست‌ها ـ درصدد کسب قدرتِ دولت نیستند. حال، کسب قدرت چه از طریق کنش انقلابی صورت گیرد، یا از طریق عضویت در احزاب سیاسی تحقّق پیدا کند، در اصل موضوع یادشده تفاوتی حاصل نمی‌آید. به‌بیانی دیگر، به نمایندگی سیاسی وقعی نهاده نمی‌شود و برای دولت و احزاب سیاسی نقشی برای نمایندگی توده‌ها در نظر گرفته نمی‌شود. زیرا که احزاب سیاسی موجودیت‌هایی تلقی می‌شوند که در کوشش‌اند تا توده‌ها را با دولت هم‌بسته سازند. مفاهیمی که آنتونیو نِگری ساخته‌وپرداخته کرده است نشان‌دهندهٔ تأثیرگذاری سائق‌های میل به سیاستِ خودآیین هستند. اندیشهٔ بر هستی‌شناسی اسپینوزایی

1. Autonomia.

ابتنا یافته است. وی بر این اساس، از قدرتِ آفریننده[1] و قدرت آفریده‌شده[2] سخن به میان می‌آورد و کشاکشات میان آن‌ها را مورد مداقه قرار می‌دهد: قدرت آفریننده، قدرت اساساً دموکراتیکِ میل انقلابی، و قدرت آفریده‌شده تبلورِ متزلزل این میل انقلابی در ساخت‌ها و نظام‌های سیاسی متعین است. به‌عبارت‌دیگر، قدرت آفریده‌شده تبلورِ میلِ مذکور در ترتیبات و مناسباتی است که سرکوب‌کننده و کنترل‌کنندهٔ قدرت آفریننده هستند. فلذا، ما با ارتباطی پارادوکسیکال میان نوآوری دموکراتیک ـ که متضمن نیروی انقلابی مالتیتود است ـ و رژیم‌های حاکم و دارای قانون اساسی مواجه هستیم. این ارتباط ازاین‌جهت پارادوکسیکال است که رژیم‌های مذکور هم تبلور قدرت آفریننده و هم محدودکنندهٔ آن‌اند:

اما، آیا محدود کردن قدرت آفریننده به [سازوکارهای] نمایندگی [سیاسی] ـ که صرفاً فعالیتی فاقد اهمیت در دستگاه اجتماعیِ تقسیمِ کار است ـ جز به معنای نفی واقعیت قدرت آفریننده، بی‌اثر ساختن آن در قالب یک نظام ایستای متصلّب، و احیای حاکمیت سنّتی علیه نواندیشی و نوآوریِ دموکراتیک است؟ (۳۱)

به همین دلیل است که نظام حقوقی همواره دارای بحران است. زیرا که نظام مذکور امری آفریده‌شده است و درحالی‌که با ابتنا بر قدرت آفریننده شکل می‌گیرد و بر این اساس قوام می‌یابد، اما نیرویی تهدیدکننده است که قدرت آفریننده را محدود می‌کند. بحران همواره حاضرِ نظام حقوقی متوجه گسست و انقطاع این نظام از قدرت آفریننده ـ یعنی، از سرچشمهٔ اولیه‌اش ـ است. سرچشمهٔ اولیهٔ نظام حقوقی حد اعلای [میلِ] انقلابیِ اساساً دموکراتیک است که این نظام باید براساس آن استقرار یابد و نمایانندهٔ آن باشد، اما تهدیدی برای آن است. همواره این خطر وجود دارد که نظام مذکور تجسمِ میلِ انقلابی نباشد. یک انقلاب مفروض همواره امری به‌غیر از یک رژیم انقلابی نوپا است: یک نظام انقلابی هیچ‌گاه نمی‌تواند به‌طور کاملِ نمایانندهٔ بینش دموکراتیکی باشد که سبب وقوع انقلاب و برپایی و استقرار این نظام نوپا شده است. بینش دموکراتیک همواره در فراسوی نظام انقلابیِ استقراریافته باقی می‌ماند. بدین علت که این ذاتِ تغییرناپذیر حکومت‌های انقلابی است که جریان‌های انقلابی‌ای که سبب وقوع انقلاب شده‌اند را برنتابند و به موجودیت آن‌ها پایان دهند. شاهدی بر این مدعا حکومت برآمده از انقلاب روسیه است: دست‌اندرکاران این انقلاب تا پیش‌از اینکه انقلاب به وقوع بپیوندد و قوام یابد محور

1. Constituent power.
2. Constituted power.

تمام آرمان‌های انقلاب و ایده‌ها و کنش‌های خود را کارگران و آرزوها و خواسته‌های آنان قرار داده بودند. اما، پس‌از اینکه انقلاب به وقوع پیوست و قوام یافت، رژیم بلشویکِ برخاسته از انقلاب[1] سرشتِ اقتدارگرای خویش را به‌طور فزاینده نشان داد و سرکوبگری در پیش گرفت و قدرت آفرینندهٔ شوراهای کارگران مستقل (ساویت‌ها) را منکوب نمود. تنها آرزو و خواستهٔ دموکراتیک این کارگران تحقق سازوکارهای دولتی بود که تحت لوای اصل «دیکتاتوری پرولتاریا» به فعالیت می‌پرداخت؛ یعنی همان اصلی که وعدهٔ آن در آموزه‌های انقلابی داده شده بود. بدین‌سان، تمام رژیم‌ها و نظام‌های حقوقی بر نوعی سرکوب و فراموشیِ سرچشمه‌های انقلابی خودشان استوار شده‌اند. فلذا، این دقیقاً بنیان رازآمیز حاکمیت [و، به‌خصوص، حاکمیت برآمده از یک انقلاب] است که تاب و تحمل برای قدرت آفرینندهٔ مردم وجود ندارد؛ سرشتِ رازآمیزِ حاکمیت این است که آنچه سبب برپایی یک حاکمیت شده است تحت لوای همان حاکمیت و توسط آن در امور مبهم و وهم‌آلودی همچون قرارداد اجتماعی یا در مفاهیم انتزاعی حقوقی[1] پنهان می‌گردد (۳۲).

این دیدگاه بازتاب‌دهندهٔ موضع آنارشیستی کلاسیک دربارهٔ دولت است: دولت ـ با سازوکارهای خود و، به‌خصوص، با سازوکارهای نمایندگی سیاسی ـ و، به‌ویژه، «حزب پیش‌گام در انقلاب» عناصر مخالف و معارض با نیروهای انقلابی هستند. این امر به‌ویژه در انقلاب روسیه آشکار بود: وُلین[1] در کتاب انقلاب ناشناخته[2] مطرح می‌کند که انقلاب روسیه یک انقلاب اجتماعیِ برآمده از اندیشه و کنش مارکسیست‌های لیبرِتریَن بود که نهایتاً در قالب یک کودتا و به کام و به نام بلشویست‌ها به انجام رسید. مواجهات تعارض‌آمیز دو ایده سبب شکاف در این انقلاب شد: از یک‌سو، این ایدهٔ بلشویکی قرار داشت که باید از دولت، امکانات و تمهیدات آن در راستای برقراری دیکتاتوری پرولتاریا بهره گرفت. ازسوی دیگر، ایدهٔ آنارشیستی «در پی به انجام رسانیدنِ انقلاب و حل مسائل آن نه از طریق وسایل سیاسی و دولتی، بلکه از طریق فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعیِ طبیعی، غیرتحمیلی و خودانگیختهٔ انجمن‌های خودآیینِ کارگران بود» (۳۳). علاوه‌بر آن، ایدهٔ یک قدرت اساساً دموکراتیک که نمی‌تواند نمایندگی شود و بیرون و علیه دولت عمل می‌کند در تفکر انقلابی آنارشیست‌ها از جایگاهی اصلی برخوردار است. درواقع، آنان دموکراسیِ رادیکالِ کمونِ پاریس را دقیقاً نمونه‌ای از قدرت اساساً دموکراتیکی می‌دانستند

---

1. Voline.
2. *The Unknown Revolution*.

که نِگْری آن را قدرت آفریننده می‌نامد. بنابراین، همان‌گونه که دیده‌ایم، آنارشیسم مدعی هستند که دموکراسی نهایتاً با حاکمیت دولت آشتی‌ناپذیر است و همواره در فراسوی آن باقی می‌ماند. [به‌عبارت‌دیگر، دموکراسی همواره امری غیرقابل‌دسترس برای حاکمیت دولت است.] این امری است که نِگْری نیز آن را بازتاب داده است: «درمجموع، همه‌چیز قدرت آفریننده و حاکمیت را در تقابل با یکدیگر قرار می‌دهد، حتی ویژگی مطلقی که هر دو مقوله مدعی آن هستند: مطلقیتِ[1] حاکمیت امری توتالیتری است، درحالی‌که مطلقیتِ قدرتِ آفریننده' مطلقیتِ حکومت دموکراتیک است.» (۳۴).

پسا-مارکسیسم[2]

تا بدین‌جا، بحث آنارشیسم به شیوه‌هایی متعدد به آنچه می‌تواند اتونومی یا خودآیینی امر سیاسی[3] نام گیرد اشاره داشته است. همان‌گونه که استدلال کرده‌ام، آنارشیسم بسیار مؤثرتر از مارکسیسم اهمیت و خودآیینی قدرت سیاسی دولت را پررنگ می‌کند. به‌بیانی دیگر، خودآیینی حوزهٔ سیاسی یکی از اموری است که آنارشیسم آن را از بطن این امر برجسته و پررنگ می‌سازد که دولت' فی‌نفسه یک مسئلهٔ غیرقابل‌فروکاست به حوزهٔ اقتصادی است. درواقع، خودآیینیِ حوزهٔ سیاسی خطری است که به‌خصوص در قدرت سیاسی دولت ظهور و بروز می‌یابد. فلذا، آنچه برای تقابل مستقیم با خودآیینی حوزهٔ سیاسی ضرورت پیدا می‌کند وقوع یا انجام یک انقلاب [علیه قدرت سیاسی دولت] است. به‌رغمِ اینکه در تفکر آنارشیستی، انقلاب علیه دولت به‌عنوان انقلاب حوزهٔ اجتماعی علیه حوزهٔ سیاسی ادراک می‌گردید، اما آنارشیسم هم‌اکنون نیز حوزهٔ سیاسی را یک مسئلهٔ خاص می‌داند که باید مورد توجه قرار گیرد (حتی به‌مثابهٔ آنچه باید برانداخته شود). علاوه‌برآن، پندارهٔ خودآیینی امر سیاسی به صورتی دیگر، و از طریق ایده‌هایی آنارشیستی (و، نیز، ایده‌هایی لیبِرتریَن ـ مارکسیستی) مانند خود ـ سازمان‌دهی خودآیین، نفی نمایندگی [سیاسی] و سیاست پیش‌گام، و جنبش دموکراسی رادیکال[4] علیه دولت حاکم مورد کاوش قرار گرفت. بار دیگر باید گفت درحالی‌که این مضامین ممکن است به یک ضدسیاست اشاره داشته

1. Absoluteness.
2. Post- Marxism.
3. *Autonomy of the political.*
۴. «دموکراسی رادیکال» (radical democracy) یکی از مضامینِ فلسفهٔ سیاسی ارنستو لاکلاو و شانتال موف است.

باشند ـ که درواقع اشاره دارند ـ اما می‌توانند به‌عنوان شیوهٔ متفاوتی از درک خودآیینی امر سیاسی نیز تلقی شوند و متضمن آشفتگی سیاسی حاکمیت دولت باشند.

مفهوم خودآیینی امر سیاسی در بطن توجه پسا ـ مارکسیسم قرار دارد. پسا ـ مارکسیسم یک بینش نظری است که درصدد واسازی برخی از مقوله‌های سیاسی و مفهومی کلیدی درون مارکسیسم است. ارنستو لاکلاو[1] و شانتال موف[2] از شاخص‌ترین اندیشمندان این بینش نظری ـ یعنی، پسا ـ مارکسیسم ـ هستند. لاکلاو و موف «بحرانِ مارکسیسم» را مطمح‌نظر قرار می‌دهند. به‌زعم لاکلاو و موف، بحران مارکسیسم نه‌تنها در شکست پروژه‌های مارکسیستی ـ لنینیستی، بلکه در شرایط اجتماعی عینی نیز مشهود است. شرایط مذکور شامل ناهم‌بسته شدنِ طبقهٔ کارگر در جوامع پسا ـ صنعتی، چندپاره شدن حوزهٔ سیاسی و ظهور «جنبش‌های اجتماعی جدیدی» می‌شوند که دارای کمترین شباهت با تعارضات طبقاتی پرولتاریا هستند. شرایط اجتماعی عینی حداقل با برداشت مارکس از این تعارضات شباهت کمی دارند. علاوه‌بر این عوامل، لاکلاو و موف این‌گونه بحث می‌کنند که وضعیت فرهنگی و معرفت‌شناختی پست‌مدرنیته دربردارندهٔ شکاکیت خاصی نسبت به هویت‌های ذات‌گرای[3] جهان‌شمول و مقوله‌های پوزیتیویستی جهان‌شمول است که مارکسیسم بر آن‌ها استوار بود. بحث اصلی آن‌ها این است که مارکسیسم، در مقام یک پروژهٔ سیاسی، بدین سبب دچار بحران شده است که همواره سیاست را نادیده انگاشته است و همواره بر این امر اصرار ورزیده است که حوزهٔ سیاسی' قابل‌فروکاست به اقتصاد است.

این‌چنین است که لاکلاو و موف این ایده را بسط و پرورش می‌دهند که حوزهٔ سیاسی تحتِ تأثیر تعیّنِ متصلّبِ اقتصادی و طبقاتی قرار ندارد و، بنابراین، خودآیین است. این ایدهٔ لاکلاو و موف دارای پیوندهای مهمی با آنارشیسم است. لاکلاو و موف، همانند آنارشیست‌های کلاسیک، ساحت سیاسی ـ که همانا ساحت قدرت، کشاکش و آنتاگونیسم است ـ را ساحتی نمی‌دانند که به‌طور کامل توسط شیوهٔ اقتصادیِ تولید' تبیین شود یا به آن تقلیل یابد. آنان ارتباط[4]، یکپارچگی و انسجام مقولهٔ اصلی مارکسیستی ـ یعنی، طبقه ـ را نیز مورد پرسش قرار می‌دهند. آنان این‌گونه بحث می‌کنند که هویت‌های سیاسی رادیکال به‌خصوص در واپسین سال‌های سدهٔ بیستم نامتجانس و ناهمگون شده‌اند؛ این‌چنین، ما

---

1. Ernesto Laclau.
2. Chantal Mouffe.
3. Essentialist.

امروزه با شمار کثیر و متنوعی از کشاکشات و جنبش‌های اجتماعی مواجهیم که دامنهٔ آنان از جنبش‌های مربوط به اقلیت‌های قومی تا جنبش‌های مربوط به دانشجویان، طرف‌داران محیط‌زیست، بومیان، دگرباشان و فمینیست‌ها گسترانیده شده است. مفهوم طبقه مفهومی نیست که ازاین‌پس با ابتناءِ کامل بر آن بتوان کشاکشات و جنبش‌های مذکور را مطمح‌نظر قرار داد. منافع و درخواست‌های آنانی که در این جنبش‌ها شرکت می‌جویند نیز صرفاً بر حول محور اقتصاد نمی‌گردد. درواقع، همان‌گونه که لاکلاو و موف می‌گویند، «وجه مشترک تمامی آن‌ها تفاوتشان از کشاکشات کارگران ـ یا آنچه کشاکشات "طبقاتی" نامیده می‌شود ـ است» (۳۵). ازاین‌پس، هیچ سوژهٔ انقلابی برتری وجود ندارد، بلکه با کثیری از جنبش‌ها، هویت‌ها و درخواست‌ها روبه‌رو هستیم. [آیا آنچه مدنظر لاکلاو و موف است بازتابی از نظریات پیشینیان نیست؟] برای مثال، آیا ما در اینجا بازتابی از نقد باکونین بر مفهوم طبقه را نمی‌بینیم؟ آیا ما در اینجا بازتابی از ایدهٔ مرجّح باکونین مبنی‌بر شکل‌گیری یک «تودهٔ» بیشتر ناهمگون و کمتر فروبسته[1] را ملاحظه نمی‌نماییم؟ علاوه‌بر این، لاکلاو و موف نشان می‌دهند که حتی در دورهٔ خود مارکس نیز صنعت‌گران علاوه‌بر کارگران در کشاکشات علیه روابط سلطه‌آمیز حضور داشتند. لاکلاو و موف، همچنین، از ورود نظام کارخانه‌ای و اشکال جدید تکنولوژی صنعتی به حیات کارگران و صنعت‌گران سخن می‌رانند و این امر را مورد توجه قرار می‌دهند که چگونه مجموعهٔ این عوامل[1] حیات جمعی و طبیعیِ کارگران و صنعت‌گران را تحتِ تأثیرِ فرسایشی خود قرار داد. آنان این امر را مطرح می‌سازند که هم کارگران و هم صنعت‌گران با این مجموعه از عوامل کشاکش داشته‌اند. ماحصل بحث لاکلاو و موف[1] عدمِ هم‌نوایی با این تلقی مارکس است که پرولتاریا تنها گروه درگیر در کشاکشات مذکور است (۳۶). نکته‌ای مشابه توسط آنارشیست‌ها مطرح شده بود؛ همان‌گونه که پیش‌تر ملاحظه نمودیم، آنارشیست‌ها مارکس را بدین سبب مورد نکوهش قرار می‌دادند که وی با این تلقی که «دهقانان با اشتیاق فراوان و با آغوشی باز پذیرای تکنولوژی و صنعت مدرن هستند»، آنان را به‌عنوان طبقه‌ای منفعل تحقیر می‌کرد. آنارشیست‌ها، در برابر مارکس، بر این امر تأکید می‌کنند که هرگونه اعتراض عمومی علیه نظام کارخانه‌ای در درجهٔ نخست لیبرتریَن و در درجهٔ دوم خودانگیخته است. همچنین، لاکلاو و موف بسیاری از کشاکشات نیمهٔ دوم قرن بیستم را نه به‌عنوان کشاکشات ضدّ

۱. واژهٔ «فروبسته» اشاره‌ای است به نقد باکونین بر مارکس مبنی‌بر اینکه وی تنها طبقهٔ کنشگر و دارای نقش فعّال در نظام اجتماعی را طبقهٔ کارگر می‌داند. (مترجمان)

استثمار اقتصادی، بلکه به‌عنوان کشاکشات ضدسلطه تبیین کرده‌اند. درواقع، آن‌ها غالباً کشاکشاتی بوده‌اند که حول اَشکال متفاوت مداخلهٔ دولتی و حول امر برخاسته از این مداخلات ـ که همانا بوروکراتیزه شدن بیشینهٔ حیات است ـ شکل گرفته‌اند: «در تمام حوزه‌هایی که دولت در آن مداخله کرده است، سیاسی شدن روابط اجتماعی در بنیان تعداد بی‌شماری از آنتاگونیسم‌های جدید قرار دارد» (۳۷). این بدان معنا نیست که کشاکشات مذکور برخاسته از استثمار سرمایه‌داری، در پیوند با آن، و در جهت خلاف آن نیستند، بلکه بیشتر به این معناست که استثمار اقتصادی در اینجا به‌عنوان جنبه‌ای از روابط گسترده‌تر سلطه تلقی می‌شود. این کشاکش با بسیاری از سایر کشاکش‌هایی که امروزه شاهدشان هستیم هم‌بسته و هم‌پیوند می‌گردد: کشاکش‌ها و جنبش‌هایی که هرچند در ضدیت با سرمایه‌داری جهانی شکل گرفته‌اند، اما پس‌از این کشاکش‌های پرولتاریایی ـ به آن معنا که در سنّت مارکسیستی مطمح‌نظرند ـ نیستند. این کشاکشات و جنبش‌ها، در عوض، کشاکشات و جنبش‌های ضدّ ـ نهادگرایی هستند که طیف وسیعی از موضوعات و مسائل ـ از موضوعات و مسائل مربوط به محیطزیست تا موضوعات و مسائل مربوط به اتونومی فرهنگی، مربوط به حقوق مردمانِ بومی، مربوط به ضدّجنگ‌طلبی، مربوط به گرایش‌های ضدّ امپریالیستی و غیره ـ را شامل می‌شوند. به همین دلیل است که لاکلاو و موف با دقت و باریک‌بینی خاص خود کشاکشات سیاسی، اجتماعی و اقتصادیِ دوران معاصر را کشاکشاتی اساساً دموکراتیک و نه مارکسیستی می‌دانند؛ درواقع، کثرت آن‌ها طی قرن بیستم باید به‌عنوان بخشی از مفصل‌بندی مداوم انقلاب دموکراتیک و افق برابری و آزادی آن تلقی شود.

ازاین‌روی می‌توانیم شباهت زیادی را میان پسا ـ مارکسیستی لاکلاو و موف و جنبه‌هایی از آنارشیسم مشاهده کنیم؛ شباهتی که در کار آنان هیچ‌گاه به رسمیت شناخته نشده است. همان‌گونه که شاهد بوده‌ایم، آنارشیسم امکانات فراوانی را برای حرکت انتقادی به ورای مارکسیسم فراهم می‌کند. این‌چنین است که با ابتنا بر آنارشیسم، خودآیینی امر سیاسی را می‌توان به‌گونه‌ای تئوریزه کرد که محدودیت‌های رویکرد مارکسیستی مرتفع گردند. علاوه‌بر این، من در شرح مبسوطی که از پساآنارشیسم ارائه داده‌ام از همان میراث نظری‌ای بهرهِ جسته‌ام که لاکلاو و موف در واسازی مارکسیسم به کار گرفته‌اند. این‌چنین است که علی‌الخصوص از میراث‌های نظری پسا ـ ساختارگرایی و روان‌کاوی [لکانی] بهره گرفته شده است. در شرح خود از پساآنارشیسم، جنبش‌های نظری مذکور را از یک‌سو

برای نقد بنیادها و هویت‌های ذات‌گرا و، ازسوی‌دیگر، برای تأکید بر لزومِ «برساخته شدن» فعالانهٔ هم‌بستگی‌های سیاسی و تأکید بر دوری گزیدن از تلقی «پدیدآییِ» طبیعی (غیرکنش‌ورزانهٔ) این هم‌بستگی از فرایندهای اجتماعی و اقتصادی مورد استفاده قرار داده‌ام. بااین‌حال، تفاوت‌های مهمی نیز میان پسا-مارکسیسم و پسا‌آنارشیسم وجود دارد. درواقع، ادعای من این است که یک رهیافت آنارشیست‌محور رضایت‌بخش‌تر از یک رهیافت مارکسیست‌محور می‌تواند به‌عنوان مبنایی برای درک کشاکشاتِ سیاسیِ رادیکالِ دوران معاصر عمل نماید؛ حتی رهیافتی که همانند پسا-مارکسیستی با رهیافت لاکلاو و موف از مارکسیسم کلاسیک نیز فراتر رفته است. تفاوت اصلی میان این دو رهیافت در مورد مسئلهٔ دولت است. ازآنجاکه لاکلاو و موف تحلیل دقیقی از تأثیرات سیاسی مفصل‌بندی‌های متفاوت دولت ـ از دولت رفاه کینزی تا دولت نئولیبرال ـ به دست می‌دهند، این انگاره قوّت می‌گیرد که سیاست به‌طور کلی در یک محدودهٔ دولت‌محور رخ می‌دهد. این بدان معنا نیست که کشاکشات سیاسیِ رادیکال در تحلیل لاکلاو و موف در برابر سیاست‌های خاص دولتی یا مفصل‌بندی‌های خاصی از دولت قرار نمی‌گیرند. بلکه باید توجه داشت که لاکلاو و موف مفاهیم سیاسی را در ساحتِ اندیشگانی خود به‌گونه‌ای برمی‌سازند که سایهٔ امرِ پرابلماتیکِ حاکمیت دولت همواره بر آنان گسترانیده شده است. جنبش‌های سیاسی و اجتماعی خواسته‌های خاصی را از دولت مطالبه می‌کنند و در پی آن هستند که سیاست دولتی را تحت تأثیر قرار دهند یا قدرت دولت را تصاحب کنند (۳۸).

این دیدگاه نسبت به سیاست به میزان زیادی متأثر و ملهم از نظریهٔ هژمونی است؛ این‌چنین است که لاکلاو و موف این ایده را از گرامشی اخذ می‌نمایند که حفظ موقعیت برتر و مسلط بورژوازی در جامعهٔ سرمایه‌داری بیش‌از آنکه به جبّاریت آپاراتوسِ[1] دولتی وابسته باشد، به مجموعه‌های گسترده‌ای از روابط، نهادها، ایده‌ها و ارزش‌ها وابسته است. در اندیشهٔ گرامشی، مجموعه‌های مذکور با جامعهٔ مدنی دارای هستی مشترک‌اند[2]. به‌بیانی دیگر، نه‌تنها دولت، بلکه حتی کلیسا، مدارس، دانشگاه‌ها، انجمن‌های خصوصی، گفتمان‌های علمی و ارزش‌های فرهنگی و اخلاقی را می‌توان برسازندگان هژمونی بورژوایی تلقی کرد. مقصود از هژمونی، استیلای عام ایدئولوژیک است که بر تمامی

---

۱. باید توجه داشت برداشتی که گرامشی از ترمِ «آپاراتوس» دارد با برداشت آلتوسر و خوانش فوکوییِ آگامبن از این ترم متفاوت است. (مترجمان)

۲. نباید از خاطر دور داشت که گرامشی اصطلاح «جامعهٔ مدنی» را به معنایی به کار می‌گیرد که متفاوت از معنای امروزین آن است. (مترجمان)

ساحات جامعه سایه می‌افکند و بیش‌از آنکه بر به‌کارگیری مستقیم و کاربرد عریان قوهٔ قهریه مبتنی باشد (هرچند که به‌عنوان راه‌حل نهایی همواره به آن توسل جسته می‌شود)، بر برهم‌کنش‌های هرروزینه و همچنین بر مشارکت و هم‌رأیی مردم در جامعهٔ مدنی استوار است. درواقع، به‌زعم گرامشی، جامعهٔ مدنی آن‌چنان با دولت دارای هم‌پیوندی است که سخن گفتن از انفکاک این دو فاقد معناست؛ جامعهٔ مدنی و دولت در مجموعهٔ پیچیده‌ای از روابط قدرت دارای ارتباط متقابل‌اند و، این‌چنین، یک «دولت هم‌بسته» را شکل می‌دهند. ازاین‌روی، به عقیدهٔ گرامشی، استراتژی لنینیستیِ تصرف کنترل دستگاه دولتی مرکزی در جوامعی مانند روسیه امکان‌پذیر بود، درحالی‌که در غرب استراتژی متفاوتی باید به کار گرفته شود؛ استراتژی‌ای که دیگر بر «جنگِ متحرک» ابتنا ندارد، بلکه براساس «جنگِ موضعی[1]» طراحی و اجرا می‌شود. (۳۹). به‌بیانی دیگر، طبقهٔ کارگر و سایر گروه‌های فرودست در جامعه باید یک ضدّهژمونی را از طریق رهبری فکری و اخلاقیِ حزب کمونیست به وجود آورند و سپس آن را بسط دهند؛ ضدّهژمونی‌ای که هماورد هژمونی بورژوازی است. این‌چنین است که کارگران و فرودستان باید نهادها، فرهنگ، شیوه‌های هویت‌پذیری، ایده‌ها و ارزش‌های مشترک و «خواست جمعی[2]» خودشان را توسعه دهند. به‌زعم گرامشی، حزب همانند شهریارِ ماکیاولی است که نقش وی به‌عنوان رهبر سیاسی، «غلبه بر یک دولت یا پایه‌گذاری شکل جدیدی از دولت ...» است (۴۰).

حال، دقیقاً همین برداشت از مفاهیم حزب و رهبری طبقاتی است که لاکلاو و موف از آن فاصله می‌گیرند و آن را بخشی از میراث مارکسیستی و لنینیستی می‌دانند که گرامشی هنوز دل‌بستهٔ آن است. هرچند، لاکلاو و موف دو ایده را از گرامشی اخذ می‌نمایند. ایدهٔ نخست، ایدهٔ دولتی است که بر جامعهٔ سیاسی و جامعهٔ مدنی احاطه

۱. به‌زعم گرامشی، «جنگ موضعی» ("war of position") کشاکشی همه‌جانبه برای دست‌یابی به هژمونی است. جنگ موضعی بسط جنبش ضدّفاشیستی از طریق متحد نمودن کارگران صنعتی و کشاورزی است (Schwarzmantel, 2015 : 59). جنگ موضعی نبردی است که به کسب رهبری ـ به‌خصوص در معنای رهبری فکری ـ منجر می‌شود؛ امری که خود مقدمهٔ کسب قدرت سیاسی است. کسب این‌چنین رهبری‌ای باید پیش از به دست گیری قدرت حکومتی صورت گیرد. هر گروهی که بخواهد قدرت حکومتی را تصاحب نماید ابتدا و در درجهٔ نخست باید بتواند رهبری و هدایت فکری و اخلاقی جامعه را در دست گیرد (Ibid : 101). در مقابل، جنگ متحرک ("war of maneuver") دربردارندهٔ ایدهٔ یک آفند ناگهانی ضدسرمایه‌دارانه (و ضدفاشیستی) است. هدف این آفند، وقوع بی‌درنگ انقلاب پرولتاریایی است (Ibid : 59). فلذا، «مفهوم جنگ متحرّک در [جنبش] سال ۱۸۴۸ [ایتالیا] همسان با مفهوم انقلاب مداوم است؛ [همچنین اینکه] در سیاست، جنگ موضعی همان مفهوم هژمونی است» (Gramsci, 2007 : 267). این‌چنین است که گرامشی بایکوت (یا تحریم) را یکی از گونه‌های جنگ موضعی و اعتصاب را نمونه‌ای از جنگ متحرّک می‌داند (Gramsci, 2011 : 219). (مترجمان)

2. Collective will.

دارد. ایدهٔ دوم برخاسته از ایدهٔ نخست است: آنچه حدودوثغور کشاکشات هژمونیک را می‌سازد دولت است. ایدهٔ دوم بدین معناست که مسئلهٔ قدرتِ دولت‌محورِ اصلیِ وقوعِ کشاکشات هژمونیک است (۴۱). درواقع، آنچه هیچ‌گاه در تحلیل لاکلاو و موف مورد توجه قرار نگرفته است مسئلهٔ مشروعیت اصلِ حاکمیت دولت و این ایده است که سیاست می‌تواند بیرون از ساحت دولت تصور شود. به یک معنا، ایدهٔ آنارشیسم ـ در مقام یک سیاستِ ضدسیاست ـ از نظریهٔ آنان طرد شده است، و یا حداقل در محدوده‌های بیرونی آن قرار دارد.

سیاستِ حاکمیت[1]

بنابراین، درحالی‌که لاکلاو و موف راهی جدید را برای ادراک چگونگی برساخته شدن هویت‌های سیاسی رادیکال پیشِ رویِ ما می‌نهند ـ راهی که پیشرفتِ چشم‌گیری در مارکسیسم محسوب می‌شود ـ اما سیاست، در تحلیل آنان، همچنان و تا حد زیادی در صحنه‌ای ظهور و بروز می‌یابد که دولت و حاکمیت صحنه‌پردازان آن‌اند[2]. این بدان معنا نیست که کشاکشات سیاسی قدرت دولت را به شیوه‌هایی رادیکال با چالش مواجه نمی‌سازند، بلکه بدین معناست که پیش‌فرض لاکلاو و موف مشخص نمودن دولت، و به‌خصوص دولت ـ ملت، به‌عنوان چارچوب اساسی تحلیل سیاست است[3].

این امر را به‌خصوص در شکاکیت موف نسبت به ایدهٔ کنشگری فراملی و سیاست جهان‌وطنی می‌توان مشاهده کرد. پیش‌از مطرح نمودن انتقادی که به کار موف وارد است، ذکر دو نکته لازم و ضروری می‌باشد. نکتهٔ نخست، خود، دارای دو جنبه است: اولاً اینکه موف این امر را کاملاً به‌درستی تشخیص می‌دهد که دیدگاه خاص مطرح‌شده از جانب نئولیبرال‌ها دربارهٔ جهانی‌شدنِ جهان‌وطنی بر قدرت نهادهای مالی بین‌المللی ابتنا دارد. موف در انتقاد خویش بر این دیدگاه‌ها کاملاً مُحق است. ثانیاً اینکه موف دارای این بینش عمیق است که انتقاد خود را با توجه به دو مسئلهٔ مربوط به قدرت نهادهای مذکور ـ یعنی، غیردموکراتیک بودن و غیرپاسخگو بودنِ آن ـ مطرح سازد. نکتهٔ دوم اینکه موف توانسته

---

1. The politics of sovereignty.

۲. این عباراتِ استعاره‌گون ملهم از واژگان فلسفهٔ کلود لوفور (Claude Lefort) هستند. (مترجمان)

۳. مقصود این است که لاکلاو و موف امری را به‌عنوان چارچوب تحلیل سیاست برمی‌گزینند که آنارشیست‌ها مدت‌هاست از آن گذر کرده‌اند. (مترجمان)

است دیدگاه جهان‌وطنِ دموکراتیک را به‌خوبی مورد شناسایی قرار دهد و نقد خود بر این دیدگاه را براساس نقد عناصر درونی این دیدگاه ـ یعنی، هنجارهای حقوق بشر و قواعد حقوق بین‌الملل ـ مطرح سازد[1]. باید توجه داشت که هرچند که رویکردِ انتقادیِ موف از مرجعیت برخوردار گشته است، اما انتقادی نیز بدان وارد است که در اینجا باید واگشایی گردد: در رویکردی که موف پرورش و بسط داده است، مفهوم حاکمیت دولت آن‌چنان برجسته و پررنگ شده است که دوام و بقایِ موجودیت این حاکمیت مسجّل دانسته شده است. این‌چنین است که موف دولت ـ ملت را تنها بودگاه مناسب سیاست دموکراتیک می‌داند. این موضع زمانی روشن‌تر می‌گردد که وی به سیاست مالتیتود[2]، که توسط هارت و نِگری مطرح می‌شود و شکلی از دموکراسی جهانی را ورای دولت ـ ملت جست‌وجو می‌کند، معترض می‌گردد (۴۲). هرچند که نحوهٔ ادراک هارت و نِگری از نظام جهانی و بینششان در باب سیاست برای من نیز خالی از شک و ابهام نیست (امری که در فصل ۴ آن را مورد بحث قرار خواهم داد)، اما این دو حداقل تلاش کرده‌اند تا سیاست را ورای حاکمیت دولت بیندیشند. گزینهٔ پیشنهادی موف برای جایگزینی چشم‌انداز جهان‌وطنی به سیاست، ایدهٔ یک «کثرت‌جهان[3]» است که آن را از کارل اشمیت به عاریت گرفته است (۴۳): جهانی چندقطبی که بلوک‌های محلیِ رقیب، توازنِ قدرت را در آن حفظ می‌کنند. اکنون، دربارهٔ نیاز به مقابله با امپراتوری آمریکا با موف کاملاً موافق هستم: امپریالیسمی که خودش را با زبان حقوق بشر می‌آراید، هرچند شاید نه به آن حد که موف تصور می‌کند. آیا نباید تأکید خود را بر تناقض این ایدئولوژی حقوق بشر قرار دهیم و آیا نباید این امر را برجسته و پررنگ نماییم که این حفاظت از منافع ملی است که حدودوثغور پایبندی ایالات‌متحده و سایر قدرت‌های غربی به تعهدات حقوق بشری را تعیین کرده است؟ ذکر مورد اخیر بدین‌جهت است که دول مذکور به‌دفعات مکرّر به امر حفاظت از منافع ملی توسل جسته‌اند و، از این طریق، تعهدات خود درزمینهٔ حقوق بشر را زیرِ پای گذاشته‌اند.

---

۱. موف رویکرد خویش را در ضدیت و تقابل با «اصل» حقوق بشر و حقوق بین‌الملل بسط نمی‌دهد، بلکه وی درصدد واسازی این حقوق به‌نحوی است که آن‌ها را از سیطرهٔ پارادایم لیبرال خارج سازد. (مترجمان)

2. Politics of the multitude.

۳. در ترجمهٔ حاضر، معادل «کثرت‌جهان» برای ترم "pluriverse" انتخاب گردیده است. این ترم، در اندیشهٔ سیاسی اشمیت، یک‌ترم ترکیبی ابداع‌شده از واژهٔ plural و واژهٔ universe است. در ترجمهٔ پیشِ رو، در انتخاب معادل فارسی این اصطلاح به دو نکته توجه گشت: نخست، انتخاب معادل به‌گونه‌ای که حالت ابداعی ـ ترکیبیِ این اصطلاح حفظ گردد و دوم اینکه شرایط و استلزامات زبان فارسی در انتخاب این معادل مورد توجه قرار گیرند. این‌چنین است که معادل «کثرت‌جهان» برای این ترم قرار داده شده است که ترکیبی از دو واژهٔ «کثرت‌مند» و «جهان» است. (مترجمان)

شکی نیست که یک نظم جهان‌وطنی براساس حقوق بشر جهانی ناکافی است و موف کاملاً محق است که نشان می‌دهد این خواست[1] اغلب موضع خاص قدرت امپریالی[1] را پنهان نگاه می‌دارد. بااین‌حال، مطمئن نیستم که جایگزینی که وی مطرح می‌کند ـ یعنی، بلوک‌های محلی قدرت، همچون اتحادیهٔ کشورهای جنوب شرق آسیا (آسه‌آن) و اتحادیهٔ اروپا، که در رقابت با یکدیگر هستند توازن قدرت را حفظ می‌کنند ـ الزاماً مطلوب‌تر از بینش جهان‌وطنی باشد. برای من این‌گونه به نظر می‌رسد که گروه‌بندی‌های محلی دولت ـ ملت، که برای قدرت و منابع با یکدیگر رقابت می‌کنند، برای سیاست رادیکال[1] آرزو و هدفی ناچیز و محدودند. به بیان موف:

> صرفاً در هنگامه‌ای که جست‌وجو برای تنها راهبردِ ممکنِ غلبه بر جهانِ وابسته به یک قدرت واحد به ثمر نشیند و «متکثر شدن» («پلورالیزه شدن») هژمونی به‌عنوان راهبرد مذکور مشخص گردد است که می‌توان به‌صراحت بیان داشت که هیچ «هژمونی برتری» وجود ندارد. و این امر صرفاً از طریق به رسمیت شناختن کثرتِ قدرت‌های محلی امکان‌پذیر است. تنها در چنین بستری است که هیچ عاملی در نظام جهانی قادر نخواهد بود که به‌واسطهٔ قدرتش خود را بالاتر از قانون تلقی نماید و نقش حاکم را به خود منتسب کند (۴۴).

لذا، جهت احتراز از حاکمِ امپریالِ واحد، پیشنهادِ جایگزین موف این است که حاکمان متعدد وجود داشته باشند. من نمی‌توانم درک نمایم که چرا این گزینه ضرورتاً سناریوی بهتری است: به‌جای وجود یک موضع ستم و سلطه، با چندین موضع مواجه هستیم. [حال، اجازه دهید مقصود را با استفاده از دو مثال و در قالب دو پرسش توضیح دهیم.] براساس آنچه موف تصور می‌نماید، ما باید از ظهور چین و از ظهور اتحادیهٔ اروپا به‌عنوان ابرقدرت‌های رقیب [با ایالات‌متحده] خشنود باشیم. اما، زمانی که بر این امر وقوف داشته باشیم که دولت چین یک دولت نوسرمایه‌دارِ اقتدارگراست که سرکوب دهشتناک مردمان خویش را در پیش گرفته است، آیا بازهم باید از ظهور و بروز قدرت این دولت خشنود باشیم؟ اگر بدانیم که اتحادیهٔ اروپا دارای شبکه‌های گسترده‌ای از نظارت

1. Imperial power.

است و مرزهای خود را بیش‌ازپیش کنترل می‌نماید، آیا بازهم باید از ظهور قدرت آن ابراز رضایت نماییم؟ اگر به‌واقع این همان پیشنهاد جایگزینی باشد که مطرح شده است، در این صورت، گونه‌ای از جهان‌وطن‌گراییِ حقوق بشری را ـ با وجود تمام کمبودهای غیرقابل‌اجتنابی که دارد ـ پیشنهاد مناسب‌تری می‌دانم. مطمئناً سیاست رادیکال نباید به یک چنین بینشی محکوم شود. آنارشیست‌ها از تکثّرِ حاکمانِ مسلط اجتناب می‌ورزند. آن‌ها به‌دنبال فراتر رفتن از تمامی اشکال حاکمیت (دولتی یا محلی) می‌باشند و پلورالیزه شدن و دموکراتیزه شدنِ به‌مراتب بنیانی‌تری را نه‌تنها در سطح دولت ـ ملت‌ها و در سطح گروه‌بندی‌های محلی، بلکه اساساً در سطح اجتماعات[1] موف این ایده را متضمّن شکل دیگری از حاکمیت و مجموعهٔ دیگری از انحصارها خواهد دید. این امر نیز مرا قانع نمی‌کند و، درواقع، یکی از چالش‌های کتاب حاضر اندیشیدن دربارهٔ سیاست' فراسوی امرِ پرابلماتیکِ حاکمیت است.

مسئلهٔ غامضی که در ارتباط با موضع کثرت جهان وجود دارد ـ موضعی که در آن هرگونه تلاش برای فراتر رفتن از دولت حاکم برای نیل به آنچه عام‌تر است، به‌مثابهٔ امری اتوپیایی، غیرواقعی و محصور در منطق نامحدود[2] حاکمیت تلقی می‌شود ـ این است که نوعی «سیاستِ موقعیت[3]» را ایجاب می‌کند: یک موقعیت‌گرایی کلبی که در نظر من درنهایت محافظه‌کارانه است. این امر را خصوصاً می‌توان در آراء و آثار ویلیام راش[4] مشاهده کرد که در بینش نئواشمیتیِ[5] وی نوعی بت‌واره‌سازیِ[6] تضاد مرزها، محدوده‌ها و انحصارها وجود دارد. این نوعی آلترا ـ سیاست[7] است که در آن تنها تضمین‌کنندهٔ کثرت‌گرایی و دموکراسی ـ و، همچنین، خودِ سیاست ـ دولتِ حاکم است. در آلترا ـ سیاست، تمامِ مفاهیمِ سیاست انقلابی، صلح جهانی و دموکراسی فراسوی دولت به‌عنوان

---

1. Communities.
2. interminable logic.
۳. در ترجمهٔ حاضر، برای ترکیب واژگانیِ realpolitik معادل «سیاست موقعیت» قرار داده شده است. دلیل این امر آن است که در ترکیب واژگانی مذکور ـ که صورت آلمانی آن در متون انگلیسی حفظ می‌شود ـ واژهٔ real به معنای امر رئال و صورت مورداستفادهٔ آن در مکتب رئالیسم نیست. realpolitik به معنای سیاست یا کنش دیپلماتیکی است که بیش از آنکه بر برداشت‌های آشکارا ایدئولوژیک یا بر مفروضات اخلاقی مبتنی باشد، بر شرایطِ موقعیت و عوامل مرتبط با این شرایط مبتنی است. این‌چنین است که این ترم در علم سیاست با مکتب پراگماتیسم دارای قرابت می‌گردد. (مترجمان)
4. William Rasch.
5. neoSchmittian.
6. Fetishisation.
7. Ultra politics.

اموری اتوپیایی، اخلاقی، شبه‌دینی و نهایتاً خدعه‌آمیز طرد می‌شوند و ایدهٔ سیاستی که در سطح جامعهٔ مدنی در جریان است و ایدهٔ نهادهای خودآیینی که از نهادهای حاکم مجزا و مستقل هستند به‌عنوان کثرت‌گرایی لیبرالِ ضدسیاسی مورد مخالفت قرار می‌گیرد. این امر را می‌توان در نقد راش به جورجو آگامبن[1] (و والتر بنیامین[2]) به‌وضوح مشاهده کرد: برخلاف اشمیت که «[نقطهٔ تأکید] خود را با قطعیت بر [برداشتی از] امر سیاسی قرار می‌دهد که به‌وسیلهٔ وضعیت استثناییِ حاکم تعریف می‌شود، بنیامین و آگامبن امکان سیاستی.که از امر سیاسی فراتر برود را مدنظر قرار می‌دهند» (۴۵). به‌زعم راش، که از اشمیت جانب‌داری می‌نماید، تصور سیاستی که از امر سیاسی و، به‌بیانی دیگر، از حاکمیت فراتر برود غیرممکن است؛ تصور اینکه ساختار حاکمیت را مورد پرسش قرار دهیم غیرممکن است. نقدی مشابه علیه پنداشت هارت و نِگری دربارهٔ مالتیتود ضدحاکم مطرح می‌شود که به‌زعم راش حضور ناگزیر حاکمیت را در هر نوعی از سیاست نادیده می‌انگارند. لذا، بحث کانونی در اینجا این است که حاکمیت' بُعدِ ازمیان‌نرفتنیِ سیاست است و هرگونه تلاش برای اندیشیدن دربارهٔ سیاست براساس گونه‌ای پساحاکمیتی[3] از یک اجتماع بدون خشونت این پرسش ضروری را که «چه کسی تصمیم‌گیری می‌کند؟» پنهان می‌سازد: به‌بیانی دیگر، چه کسی یا چه چیزی محدوده‌ها یا شاخص‌های این اجتماع را تعیین می‌کند؟؛ این امر چگونه بر آنانی که ممکن است با آن به مخالفت بپردازند «تحمیل» خواهد شد؟ پاسخ این سؤال، ازنظر راش، قدرت حاکم است (۴۶). لذا، به‌زعم راش، یک سیاست ضدسیاست ـ سیاستی که هدف آن براندازی سیاست می‌باشد ـ امری است که ازلحاظ منطقی تناقض‌آمیز است. بااین‌حال، همان‌گونه که استدلال کرده‌ام، آنارشیسم دقیقاً یک چنین سیاستی است و خواستِ آن برای غلبه بر حاکمیت دولت هیچ‌گونه تناقضی با ایدهٔ سیاست ندارد، مگر آنکه سیاست را همواره در محدودهٔ ساختار حاکمیت دولت قرار دهیم. این همان امری است که راش آشکارا بدان مبادرت می‌ورزد. راش این پرسش‌ها را به‌درستی مطرح می‌کند که جوامع پساحاکمیتی چگونه ساخته خواهند شد، محدودیت‌های آن‌ها چه خواهد بود، چه کسی دربارهٔ شاخص‌های آن‌ها تصمیم‌گیری می‌کند و غیره؛ این‌ها پرسش‌هایی هستند که آنارشیست‌ها خودشان

1. Giorgio Agamben.
2. Walter Benjamin.
3. post- sovereign.

باید به آن‌ها پاسخ دهند. اما من استدلال خواهم کرد این بدان معنا نیست که ما همواره درون پارادایم حاکمیت گرفتار شده‌ایم. این‌گونه استدلال خواهم کرد که برای تصمیم‌گیری دربارهٔ امور سیاسی، مکانیسم‌های دیگری غیر از دولت حاکم وجود دارند؛ اشکال مختلف غیرمتمرکز و مستقل دموکراسی مستقیم که آنارشیست‌ها مطرح کرده‌اند و در زمینه‌های مختلفی آن را تجربه کرده‌اند این امر را تصدیق می‌کند که امکان جایگزین‌هایی برای حاکمیت دولت وجود دارد.

همان‌گونه که در فصل دوم استدلال کرده‌ام، آنارشیسمِ کلاسیک ـ علی‌الخصوص ـ نیازمند مورد شناسایی قرار دادن و مورد توجه قرار دادن جدی‌تر و بیشتر مسئلهٔ محدودیت‌ها و دشواری‌های جابه‌جایی روابط قدرت است. هرچند، که این امر به‌عنوان یک حکم اخلاقی برای تداوم پرسش‌گری و بازخواست ساختارهای سیاسی موجود برای [نمایان شدن] افقی گشوده به برابری و آزادی ادراک گردید. آنچه مرا دربارهٔ رهیافتی مانند رهیافت راش نگران می‌سازد شیوه‌ای است که وی محدودیت‌ها، انحصارها و قدرت را بت‌واره‌سازی می‌کند و تلاشی برای فرارفتن از آن‌ها انجام نمی‌دهد. این امر در مکتب محافظه‌کار کلبیون نیز می‌درخشد: رؤیاهای اتوپیایی خود دربارهٔ یک اجتماع جاودانهٔ بدون حاکم را رها کن؛ تو حاکمیت را برای همیشه به همراه خواهی داشت و این تمام چیزی است که می‌توانیم به آن امید داشته باشیم. و بدتر آنکه این شیء‌وارگی[1] دولت حاکم به استدلالی برای یک سیاست چپ مترقی تغییر شکل داده است. این نوعی از موقعیت‌گرایی «دستان آلوده»[2] است که من آن را کاملاً در تضاد با ایدهٔ رهایی‌بخشی می‌دانم. محدود کردن سیاست به پارادایم حاکمیت و طرد هرگونه تلاش جهت فراتر رفتن از آن محدودیتی غیرضروری و عمیقاً محافظه‌کار را بر سیاست رادیکال تحمیل می‌نماید. چالش سیاستِ رهایی‌بخشی باید فرارفتن از دولت حاکم و اندیشیدن ورای آن باشد.

به عقیدهٔ من، مفصل‌بندی مجدد دموکراسی ورای محدوده‌های حاکمیت ـ مانند پروژه‌ای که دریدا از طریق ایدهٔ «دموکراسی در راه» در پیش گرفت و در فصل نهایی آن را مورد کاوش قرار خواهم داد ـ می‌تواند پاسخ‌هایی را در اختیار ما قرار دهد. درواقع، همان‌گونه که در فصل نخست مورد اشاره قرار دادم، من این اقدام علیه حاکمیت دولت را در بطن دموکراسی می‌بینم. [دموکراسی] در این معنا امری متفاوت از برداشت موف از

1. Reification.
2. 'Dirty hands' realism.

مفهوم دموکراسیِ متکثرِ آگونیستیک[1] است؛ در این نوع از دموکراسی ـ برخلاف هر دو مدلِ دموکراسیِ لیبرال، یعنی مدل‌های اِجماعی (consensus) و مشورتی (deliberative) ـ مکانیسم‌های انحصار، که بدان طریق «ما»ی دموکراتیک ساخته شده است، کاملاً آشکار و نه پنهان‌اند، و بر پایهٔ یک رابطهٔ اشمیتی آنتاگونیستیک (antagonistic) میان دوست و دشمن ابتنا دارند (هرچند که در این رابطه تصویر دشمن به هماوردی شایسته تغییر کرده باشد) (۴۷). این رهیافت کاری بیش‌از تصدیق وجود محدوده‌ها، انحصارها و آنتاگونیسم در ساختار یک موجودیت دموکراتیک انجام می‌دهد؛ این رهیافت[1] تجسّم‌بخشِ محدوده‌ها، انحصارها و آنتاگونیسمِ اخیرالذکر به‌عنوان ویژگی‌های تعریف‌کننده، مبرّزکننده و احترازناپذیرِ سیاست است. اما چرا آشکار کردن و برجسته کردن مرزها و متمرکز کردن توجهات به آن‌ها لزوماً رهایی‌بخش است؟ یقیناً بهتر از آن است که پنهان نگاهشان داریم؛ درصورتی‌که آشکار و پیدا باشند می‌توانند مورد مخالفت و مذاکره مجدد قرار گیرند. اما نکته این است که تمایز «ما / آن‌ها»، که این مدل دموکراسی بر آن بنا شده است پرسش‌های عمیق‌تر و جدّی‌تری را پیشِ روی ما می‌نهد: پرسش‌هایی نظیر اینکه چه کسی دقیقاً محروم و طرد شده است؟ چه کسی دشمن/ هماورد «ما»ی دموکراتیک است؟ چگونه این انحصارهای گفتمانی با انحصارهای واقعی که هویت دولت ـ ملت‌ها را برمی‌سازند ارتباط می‌یابند؟ [این انحصارهای هویت‌ساز براساس برخی اصول پیشینی] مرزبندی‌های واقعی‌ای را [میان «ما» و «آن‌ها»] ایجاد می‌نمایند. این‌چنین، برخی افراد ـ برای مثال، پناهندگان یا مهاجران غیرقانونی ـ به‌عنوان «دیگری»ها تعریف می‌شوند و براساس مرزبندی‌های مذکور، محرومیت‌های شریرانه‌ای بر آن‌ها تحمیل می‌شود. [این مرزبندی‌ها با انحصارهای هویت‌ساز دارای ارتباط می‌باشند.] فلذا، این امر ـ آن‌چنان‌که پیش‌تر نیز گفته شد ـ متضمنِ این ایده است که سیاست دموکراتیک و متکثر ـ و، درواقع، خود سیاست ـ اصولاً درون دولت ـ ملت رخ می‌دهد و همواره بر مدار و محورِ امرِ پرابلماتیکِ حاکمیت دولت و مرزهای آن قرار دارد. شاید به همین دلیل است که موف در نظریه‌ای که در باب دموکراسی صورت‌بندی می‌نماید به دفاع از نهادهای پارلمانی می‌پردازد: این نهادها به شیوه‌های متفاوت سبب این ارتباط آنتاگونیستیک می‌شوند، و آن را به یک آگونیسم «امن‌تر» مبدّل می‌سازند (۴۸). من این دموکراسی پارلمانی را آن‌چنان مدل محدودی برای سیاست دموکراتیک رادیکال می‌دانم که تأیید آن و حمایت از آن را

---

1. Agonistic plural democracy.

برنمی‌تابم. در حقیقت، من پنداشت اِبنسور را از دموکراسی طغیانیِ[1] آنارشیک ـ که آن را به‌روشنی از «دموکراسی کشمکشی[2]» تفکیک می‌کند ـ ترجیح می‌دهم:

دموکراسیِ طغیانی گونه‌ای از دموکراسیِ کشمکشی نیست، بلکه دقیقاً صورت مقابل آن است. درحالی‌که دموکراسی کشمکشی بر تحقق کشمکش درون [چارچوب] دولت ابتنا دارد ـ دولتی دموکراتیک که، بنابر ماهیتش، خود را به‌عنوان مانعی در برابر کشمکشِ بنیادین می‌شناساند و، درنتیجهٔ این امر، به‌گونه‌ای که [با کشمکش بنیادین] در تقابل و تضاد است، به توافق پایدار تمایل دارد ـ دموکراسی طغیانی بر تحقّق کشمکش در فضایی دیگر، خارج از [چارچوب] دولت و علیه آن، ابتنا دارد: [فلذا، به سبب تحقّق کشمکش در این فضای دیگر است که در دموکراسی طغیانی، دولت] به‌عنوان مانعی در برابر کشمکشِ بنیادین ظهور و بروز نمی‌یابد (این‌چنین، این دموکراسی علیه دولت است) و اگر لازم باشد هم از گسستگی اجتناب به عمل نمی‌آورد (۴۹).

لذا، به‌رغمِ اینکه در مدل موف از دموکراسی' ایدهٔ کشمکش آگونیستیک تأیید می‌شود، اما ازآنجاکه [تحقق این ایده] درنهایتِ امر در درون [چارچوب] دولت متصور می‌گردد، در مدل مذکور از آنتاگونیسمِ به‌مراتب بنیادی‌تر (یا آنتاگونیسم بالقوه) میان دولت و خود دموکراسی غفلت می‌شود[3].

خودآیینیِ امرِ سیاسی یا سیاستِ خودآیینی؟

این ایده‌های متفاوت دربارهٔ دموکراسی بر مدار و محور دو رهیافت جایگزین برای خودآیینیِ حوزهٔ سیاسی قرار دارند. برداشت از خودآیینی یا «تقدم[4]» حوزهٔ سیاسی، که در آرا و آثار موف و راش به شیوه‌های متعدد مطمح‌نظر قرار گرفته است، از اشمیت اخذ شده است. به‌زعم اشمیت، آنچه مختص به حوزهٔ سیاسی است ـ آنچه آن را از حوزه‌های اقتصادی، حقوقی، دینی و اخلاقی متمایز می‌نماید ـ گونه‌ای از آنتاگونیسمِ اگزیستانسیال (وجودی) میان دوست و دشمن است. رابطهٔ دوست / دشمن در بطن تمامی روابط و

1. Insurgent democracy.
2. Conflictual democracy.
۳. ازآنجاکه «آنتاگونیسم» و «آگونیسم» دو ترم اساسی در اندیشهٔ نئو ـ اشمیتی موف هستند که وی برداشت خاص خویش را از آن‌ها دارد، انتخاب معادلات فارسی برای این اصطلاحات ثمری جز سوءفهم و سوءخوانش از اندیشهٔ وی ندارد. (مترجمان)
4. Primacy.

اَعمال سیاسی قرار دارد: «امر سیاسی شدیدترین آنتاگونیسم و اعلاترین حد آن است و هر آنتاگونیسمِ انضمامی (غیرانتزاعی) هرچه به کرانی‌ترین نقطهٔ خود، یعنی گروه‌بندی دوست / دشمن، نزدیک‌تر می‌گردد سیاسی‌تر نیز می‌شود». علاوه‌بر این، «دولت، در کلیّتِ خود، و در مقام یک موجود سیاسی سازمان‌یافته، دربارهٔ تمایز دوست / دشمن خود تصمیم‌گیری می‌نماید» (۵۰). لذا، برای اشمیت، این ارتباطِ سیاسیِ تمایزیافته اصولاً درون [چارچوب] دولت قابل‌تصور است. درواقع، دولت' خود را برحسب این تصمیم مطلق دربارهٔ آنتاگونیسم دوست / دشمن تعریف می‌کند: به‌بیانی دیگر، دولت تصمیم می‌گیرد که دشمنانش چه کسانی هستند و همین تصمیم امری است که مرزهای هویت آن را مشخص می‌نماید. به همین دلیل است که در نظر اشمیت، جنگ' غایی‌ترین و شدیدترین مفصل‌بندی آنتاگونیسم دوست / دشمن است (۵۱). می‌توان دید که استعارهٔ اشمیتی دوست / دشمن، که در مضامینی مانند آگونیسم، کشمکش و کثرت‌گرایی بازتاب یافته بود، در اندیشهٔ سیاسی راش و موف به‌گونه‌ای آشکار برجسته و پررنگ گشته است (هرچند که استفادهٔ موف کاملاً غیرانتقادی نبوده است). بااین‌حال، همان‌گونه که اشاره کرده‌ام، برای این‌گونه اندیشیدن دربارهٔ امر سیاسی باید آن را با حاکمیت دولت هم‌پیوند بدانیم. بنا به استدلال من، مفهوم‌سازی اشمیت از سیاست اساساً رفتاری واکنشی است که برای تفکر چپ رادیکال دستاورد اندکی به همراه دارد. برخلاف آن، برداشت اِبنسور از خودآیینی امر سیاسی را مفیدتر می‌یابم:

رهایی‌بخشی را نباید به‌عنوان تفوّق امر اجتماعی (یک جامعهٔ مدنیِ سازش‌پذیرشده) بر امر سیاسی ادراک نمود. [این ادراک از رهایی‌بخشی است که] هم‌زمان و توأمان [با تفوّق امر اجتماعی،] به ناپدید شدن امر سیاسی منجر می‌گردد. [اما،] گونه‌ای از دموکراسی [که ما بدان باور داریم یا] سبب ظهور و بروز اجتماع سیاسی‌ای می‌شود که در برابر دولت قد عَلَم می‌کند [یا اینکه] همواره به ظهور و بروز این نوع اجتماع مدد می‌رساند. [این‌گونه از دموکراسی] تقابل امر سیاسی و دولت را جایگزین تقابل امر اجتماعی و امر سیاسی می‌کند (۵۲).

ازاین‌روی، جنبش‌های مخالف با حاکمیت دولت ـ که به براندازی سیاست و جانشینی امر سیاسی با امر اجتماعی منتهی می‌شوند و افرادی مانند راش مدعی آن‌اند ـ در اینجا مدنظر نیستند. آنچه در اینجا مطرح می‌شود پنداشت متفاوتی از سیاست دموکراتیک است (که تضاد و بیرون‌بودگیِ آن نسبت به حاکمیت دولت یک رابطهٔ سیاسیِ به‌تمام‌معنا

است). به‌بیانی دیگر، سیاست برای اینکه سیاست باشد نیازی ندارد که همواره درون محدوده‌های دولت تصور شود.

علاوه‌بر این، آنچه در اینجا مطرح می‌شود صورت‌بندی‌ای از سیاست است که، از یک‌سو، بر برداشتی آنارشیستی از آن ابتنا دارد و، ازسوی‌دیگر، توأمان با چنین برداشتی، فراتر از ایدهٔ آنارشیسمِ کلاسیک دربارهٔ تبعیت اصل سیاسی از اصل اجتماعی است. قبلاً این امر را خاطرنشان کردم که به‌زعم آنارشیست‌ها، خودآیینی امر سیاسی دقیقاً به معنای تفوق اصل اجتماعی ارگانیک و عقلانی بر غیرطبیعی بودنِ اصلِ سیاسیِ قدرتِ دولت است. اما شاید روش متفاوتی برای اندیشیدن دربارهٔ اصل سیاسی وجود داشته باشد: روشی که با ابتنا بر آن درمی‌یابیم که اصل سیاسی اصلی‌ست که از حاکمیت دولت تفکیک شده است و علیه آن و در جهت نیل به گونهٔ کاملاً متفاوتی از اجتماع سیاسی عمل می‌کند. در اینجا است که خودآیینیِ امرِ سیاسی به سیاستِ خودآیینی تعبیر می‌شود؛ سیاست و ادراکی از اجتماع سیاسی که خارج از [چارچوب] دولت و مستقل از آن است. در این صورت‌بندی، خودآیینی امر سیاسی حفظ می‌شود ـ امر سیاسی تابع اصل اجتماعی ارگانیک باقی نمی‌ماند ـ اما از اصل حاکمیت دولت، که برای مدتی طولانی به‌عنوان زندان سیاست عمل می‌کرده است، منفک و مجزا می‌گردد. آیا این صورت‌بندی جدید از خودآیینی امر سیاسی در مقایسه با صورت‌بندی‌ای که اشمیت از سیاست به دست می‌دهد ـ صورت‌بندی‌ای که سیاست در آن صورتِ بسیار تشدیدشدهٔ قدرت دولت است ـ صورت‌بندیِ بسیار مناسب‌تری برای سیاست رادیکال رهایی‌بخش نیست؟ تمام آنچه از «سیاست ناب» اشمیتی به دست می‌آوریم یک دورنمای تهیِ هابزی است که هرگونه امید به رهایی از آن برچیده شده است، و تمام آنچه می‌توانیم براساس آن انجام دهیم این است که منتظر بمانیم تا حاکم سایهٔ خویش را بر ما بگستراند.

در این فصل در تلاش بودم تا یک برداشت جایگزین از خودآیینی امر سیاسی را براساس نقد آنارشیستی از حاکمیت دولت توسعه دهم. در بررسی مجادله میان آنارشیست‌ها و مارکسیست‌ها دربارهٔ مسئلهٔ قدرت دولت، نشان دادم که آنارشیسم در مقایسه با مارکسیسم نسبت به مخاطرات قدرت و اقتدار سیاسی و لذا نسبت به چالش‌های سیاست حساس‌تر است. همچنین، خاطرنشان کردم که هرچند همانندی‌هایی مهم ـ و، البته، تصدیق‌نشده ـ میان آنارشیسم و پسا ـ مارکسیسم وجود دارد، اما آنارشیسم ازاین‌جهت متمایز است که اَشکالی از سیاست و دموکراسی را تصور می‌کند که دیگر در

قلمرو حاکمیت دولت قرار نمی‌گیرند. در اینجا است که به ادراکی از سیاست رادیکال نائل می‌شویم که از ادراک نئو- اشمیتی کاملاً متفاوت است؛ براساس این ادراک جدید، بیش‌از آنکه به‌دنبال جایگزین کردنِ بعد سیاسی با بعد اجتماعی باشیم ـ آن‌گونه که در گفتمان آنارشیسمِ کلاسیک وجود دارد ـ در پی تأکید بر خودآیینی و اولویتِ سیاست هستیم. در همین نقطه است که ضدسیاست آنارشیسم با سیاست پست‌آنارشیسم تلاقی می‌یابد.

در فصل بعدی این طرح را پیگیری می‌نمایم که چگونه می‌توان به سیاست به‌نحوی اندیشید که خارج از [چارچوب] دولت باشد. من این کار را از طریق کاوشِ مجادله‌هایی که پیرامون سیاست رادیکال در نظریهٔ قارّه‌ای معاصر وجود دارد انجام خواهم داد و نشان می‌دهم که پست‌آنارشیسم چگونه می‌تواند به روش‌های مهمی میان آن‌ها وساطت و داوری نماید.

یادداشت‌ها

(۱) ارجاعی به نقد معروف لنین به کمونیسم و آنارشیسم چپ‌گرا. نگاه کنید به:

V. I. Lenin, *Left- wing Communism, an Infantile Disorder, Collected Works, 1870-1924*, vol. 31 (London: Lawrence & Wishart, 1966).

(2) Voline, *The Unknown Revolution*. Cited in Daniel Guerin, *No Gods, No Masters: an Anthology of Anarchism* (Oakland, CA: AK Press, 2005), p. 477.

(3) Mikhail Bakunin, 'The Excommunication of the Hague', *La Liberté*, 5 October 1872. Cited in Guérin, *No Gods, No Masters*, p. 191.

(۴) نگاه کنید به:

Nicos Poulantzas, 'The Problem of the Capitalist State', New Left Review, 58, 1969, pp. 67-8.

(5) Karl Marx and Friedrich Engels, 'Manifesto of the Communist Party', *The Marx-Engels Reader*, 2nd edn., Robert Tucker (ed.), pp. 473-500 at 475.

(۶) نگاه کنید به:

Karl Marx, 'The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte', in Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. 11 (London: Lawrence & Wishart, 1979).

(۷) نگاه کنید به:

Nicos Poulantzas, *Political Power & Social Classes*, trans. Timothy O'Hagan (London: NLB and Sheed & Ward, 1973), p. 258.

(۸) نگاه کنید به:

Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, pp. 44-5.

(9) Bakunin, *Political Philosophy*, p. 221.

(۱۰) نگاه کنید به:

Kropotkin, *The State*, p. 9.

(11) Alan Carter, 'Outline of an Anarchist Theory of History', in David Goodway (ed.) *For Anarchism: History, Theory and Practice*, (London: Routledge, 1989), pp. 176-97 at 180-1.

(۱۲) نگاه کنید به:

Thomas Lemke, '"The birth of bio- politics": Michel Foucault's lecture at the Collè ge de France on neo- liberal governmentality', *Economy and Society*, 30(2), May 2001, pp. 190-207 at 201.

(۱۳) نگاه کنید به:

Michael Hardt, 'The Withering of Civil Society', in E. Kaufman and K. J. Heller (eds), *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy and Culture* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1998), pp.39-23 .

(14) Kropotkin, *The State*, p. 28.

(15) Karl Marx and Friedrich Engels, 'Address of the Central Council to the Communist League', in Tucker, *The Marx- Engels Reader*, pp. 501-11 at 509.

(16) Marx and Engels, *Communist Manifesto*, p. 490

(17) Bakunin, *Political Philosophy*, p. 208.

(18) Bakunin, *Political Philosophy*, p. 249.

(۱۹) نگاه کنید به:

Karl Marx, 'After the Revolution: Marx debates Bakunin', in Tucker, *The Marx-Engels Reader*, pp. 542-8.

(۲۰) نگاه کنید به:

V. I Lenin, *State and Revolution* (New York: International Publishers, 1990 [1943]), p. 9.

(۲۱) در حقیقت، به‌زعم مارکس، کمون پاریس شکلی از حکومت طبقهٔ کارگر ـ حکومت بر مردم توسط مردم ـ بود که «قدرت دولت مدرن را درهم شکسته است». نگاه کنید به:
The Paris Commune 1871, Christopher Hitchens (ed.) (London: Sidgwick & Jackson, 1971), p. 95.

(22) Lenin, *State and Revolution*, p. 52.

(23) Marx and Engels, *Communist Manifesto*, p. 484.

(۲۴) نگاه کنید به:
Bakunin, *Political Philosophy*, p. 300.

(۲۵) نگاه کنید به:
V. I. Lenin, 'What is to be Done?', *Collected Works, Vol. 5, May 1901-February 1902* (London: Lawrence & Wishart, 1961), pp. 347-529 at 477.

(26) Bookchin, *Post- scarcity Anarchism*, p. 196.

(۲۷) نگاه کنید به:
Bookchin, *Post- scarcity Anarchism*, pp. 183-4.

(28) Mikhail Bakunin, *Marxism, Freedom and the State*, trans. K. J. Kenafi (London: Freedom Press, 1984), p. 48.

(۲۹) نگاه کنید به نوشتهٔ انگلس که برخی از اعضای جنبش سوسیالیستی که منتقد اصل اقتدارگرایی بودند را [با زبان خاص خود] تحقیر می‌کند: «آیا این آقایان تاکنون انقلابی را دیده‌اند؟ انقلاب قطعاً اقتدارگرایانه‌ترین موجودیتی است که وجود دارد؛ عملی است که یک بخش از جمعیت از طریق آن خواسته و میل خود را با ابزارهایی مانند تفنگ، سرنیزه و توپ بر دیگری تحمیل می‌کند ـ این‌ها ابزارهای اقتدارگرایی هستند، البته اگر این‌چنین امری اصلاً وجود داشته باشد ...».
'On Authority', *The Marx-Engels Reader*, pp. 730-3 at 733.

(۳۰) نگاه کنید به برداشت استیو رایت از آتونومیا که بر پایهٔ طرد ایدهٔ پیش‌گامی حزبی و، همچنین، سیاست پارلمانی و نیز تأکید بر ایجاد اشکال غیرحزبیِ جدیدی از سازمان‌دهی قرار دارد.
Steve Wright, 'A Party of Autonomy', *Resistance in Practice: the Philosophy of Antonio Negri*, Timothy S. Murphy and Abdul- Karim Mustapha (eds)

(London: Pluto Press, 2005), pp. 73-106.

(31) Antonio Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, trans. Maurizia Boscagli (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999), p. 4.

(۳۲) نگاه کنید به:

Negri, *Insurgencies*, p. 13.

(۳۳) نگاه کنید به:

Voline in Guérin, *No Gods, No Masters*, p. 479.

(34) Negri, *Insurgencies*, p. 13.

(35) Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 2001), p. 159.

(36) Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 162.

(37) Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 162.

(۳۸) درحالی‌که مطالبه کردن از دولت لزوماً سیاست را به نظم دولتی محدود نمی‌کند - آن‌گونه که در فصل چهارم استدلال خواهم کرد - در تحلیل لاکلاو و موف تصور اندکی از شیوه‌ای وجود دارد که چارچوب‌بندی رادیکالِ خاص مطالبات از دولت می‌تواند متضمن انحلال حاکمیت دولت و ابداع جایگاهی سیاسی فراسوی دولت باشد.

(۳۹) نگاه کنید به:

Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith (London: Lawrence & Wishart, 1971), pp. 238-9.

(40) Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 253.

(۴۱) نکتهٔ مشابهی توسط ریچارد دی در منبع زیر مورد توجه قرار گرفته است:

Richard Day, *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements* (London: Pluto Press, 2005), p. 75.

(۴۲) نگاه کنید به:

Chantal Mouffe, *On the Political* (London: Routledge, 2005), pp.14-113 .

(۴۳) نگاه کنید به:

Schmitt, *The* Nomos *of the Earth in the International Law of the* Jus Publicum Europeaum.

(44) Mouffe, *On the Political*, p. 118.

(45) William Rasch, *Sovereignty and its Discontents: On the Primacy of Conflict and the Structure of the Political* (London: Birkbeck Law Press, 2004) p. 94.

(۴۶) نگاه کنید به:

Rasch, *Sovereignty and its Discontents*, p. 16.

(۴۷) نگاه کنید به:

Mouffe, *On the Political*, p. 21.

(۴۸) نگاه کنید به:

Mouffe, *On the Political*, p. 23.

(۴۹) نگاه کنید به:

Miguel Abensour, *La Dè mocratie Contre l'État. Marx et le moment machiavè lien*, 2nd edn (Paris: Fè lin, [1997] 2004), pp. 18-19. 'La de mocratie insurgeante n'est pas une variante de la de mocratie conflictuelle, mais son exact opposè . Tandis que la dè mocratie conflictuelle pratique le conflit a l'intè rieur de l'Etat, de l'Etat dè mocratique qui donne son nom mê me se donne comme un è vitement du conflit premier, inclinant du mê me coup la conflictualitè vers le compromis permanent, la de mocratie insurgeante situe le conflit dans un autre lieu, a l'exte rieur de l'Etat, contre lui, et bien loin de pratiquer l'e vitement du conflit majeur, - la de mocratie contre l'Etat.'

(50) Schmitt, *The Concept of the Political*, pp. 29-30.

(51) Schmitt, *The Concept of the Political*, p. 33.

(52) Abensour, *La Dè mocratie Contre l'État*, pp. 18-19. 'Au lieu de concevoir l'e mancipation comme la victoire du social (une socie te civile re concilie e) sur le politique, entraînant du mê me coup la disparition du politique, cette forme de dè mocratie fait surgir, travaille a faire surgir en permanence, une

communauté politique contre l'Etat. A l'opposition du social et du politique, elle substitue celle du politique et de l'é tatique.'

فصل چهارم

افق آنارشی: سیاست رادیکال[1] پس‌از مارکس

در فصل سوم، نقد آنارشیستی به مارکسیسم ـ به‌خصوص، در ارتباط با مسئلهٔ قدرت دولت ـ را مورد کاوش قرار دادم و بر پایهٔ آن، ایدهٔ سیاست ضدسیاست را با جزئیات شرح دادم. برخلاف آنانی که سیاست را به انگارهٔ دولت‌گرا محدود می‌کنند ـ و این امر شامل مفهوم‌سازی‌های اشمیتی و نئو ـ اشمیتی از «خودآیینیِ امرِ سیاسی» نیز می‌شود ـ آنارشیسم به سیاستی فراسوی دولت و علیه آن اشاره دارد. خودآیینی امر سیاسی، اگر معنایی هم داشته باشد، به‌معنای سیاست خودآیینی است. اما دیگر به‌سان آنارشیست‌های کلاسیک، نمی‌توانیم یک انقلاب اجتماعی بنیادی علیه قدرت را تصور کنیم. درعین‌آنکه باید پندارهٔ یک انقلاب سیاسی که صرفاً به‌دنبال ربودن عنان دولت و، از این طریق، تداوم بخشیدن به آن است را طرد کنیم و درعین‌آنکه باید فرایندهای پارلمانی و اصلاح‌طلبانه‌ای که درون نظام قدرت دولت عمل می‌کنند را به‌عنوان اموری کاملاً ناکافی رد کنیم، همچنین نیز باید ایدهٔ حمایت از یک اصل اجتماعی ارگانیک و درون‌ماندگار علیه آلایشناکی سیاست را طرد نماییم. این بدان معنا نیست که نمی‌توانیم از جنبش‌هایی علیه دولت در سطح جامعهٔ مدنی سخن به میان آوریم: این دقیقاً نقطهٔ تأکیدِ سیاستِ پست‌آنارشیست است. اما، همان‌گونه که خواهیم دید، نکته این است که سیاسی شدنِ نیروهای اجتماعی درعین‌حال مستلزم جابه‌جایی هویت‌های اجتماعی ـ ایجاد گسست و شکاف در جریان طبیعی فرایندهای اجتماعی ـ است. ازاین‌روی، پست‌آنارشیسم می‌تواند به‌عنوان تلاشی برای رهانیدن سیاست از دولت ادراک گردد: تلاشی در جهت ایجاد فضایی برای سیاست که خارج از دولت و علیه آن است؛ تلاشی در جهت ایجاد این بینش که سیاست کنشی است که حاکمیت دولت از طریق آن مورد پرسش بنیادین قرار می‌گیرد و جریان عادی‌اش

دچار اختلال می‌گردد. در این معنا، پست‌آنارشیسم یک سیاست و یک ضدسیاست است؛ سیاستی است که هیچ‌گونه ارتباطی با سیاست‌مداران، احزاب، پیش‌گامان انقلابی و سایر خوداظهاری‌ها مبنی‌بر «نمایندگی دیگر[1] مردم» ندارد؛ [پست‌آنارشیسم] سیاستی است که برای دموکراتیک ساختن قدرت از آن استفاده می‌نماید، اما به بودن در قدرت و به تصاحب و کسب قدرت میلی ندارد. [پست‌آنارشیسم] به اخلاق برابری و آزادی فراسوی محدوده‌های اقتدار دولتی باور دارد و این امر را تصدیق می‌نماید که دولت محراب خونینی است که این اصول در آن قربانی شده‌اند. از آنارشیست‌های کلاسیک این بینش بنیادین را می‌توان اخذ نمود که دولت گورستان ابدی جنبش‌های انقلابی است.

اما، برپاییِ یک انقلاب ـ یا مطابق آنچه پیش‌تر اظهار داشتم، یک قیام ـ که هدفش نه تصرف قدرت دولت، بلکه انحلال این قدرت و رفتن به فراسوی آن است چه معنایی دارد؟ علاوه‌بر این، اگر برای تبیین چنین انقلابی نتوانیم بر یک بنیان اجتماعیِ طبیعی تکیه کنیم، آنگاه چگونه می‌توان آن را تصور کرد؟ چنین انقلابی تحت چه شرایطی ظهور می‌یابد؟

فصل حاضر برخی از این پرسش‌ها را مورد بررسی قرار خواهد داد و این امر را از طریق اشتغال به چندی از مباحث معاصر دربارهٔ نظریهٔ سیاسی رادیکال، به‌خصوص در قالب سنّت قاره‌ای، انجام خواهد داد. در اینجا، بحث من این است که امروزه رهیافت پست‌آنارشیست نه‌تنها می‌تواند بر بسیاری از مسائل مبرم در سیاست رادیکال ـ مانند مسائل مرتبط با قدرت دولت، سازمان‌دهی جنبش‌ها، نقش دموکراسی، جایگاه سوژه، مشروعیت خشونت و حوزهٔ کشمکش ـ پرتو افکند، بلکه متفکرین معاصر مانند آلن بَدیو، مایکل هارت و آنتونیو نِگْری، ژاک رانسیر و جورجو آگامبن، در کنار دیگران، نوعی آنارشیسم را بدون اینکه تصدیق کرده باشند مورد توجه قرار داده‌اند. منظور این نیست که آنان فی‌نفسه آنارشیست هستند ـ و، درواقع، بسیاری از آنان این عنوان را نمی‌پذیرند ـ بلکه منظور بیشتر این است که عناصر آنارشیستی متمایز معینی در رهیافت آنان به سیاست وجود دارد. فلذا، آنچه واجد اهمیت می‌باشد تمرکز نمودن بر این عناصر آنارشیستی است تا مشخص شود راه به کجا می‌سپرند. علاوه‌بر این، تلاش خواهم کرد تا نشان دهم یک موضع آنارشیست یا پست‌آنارشیست این اجازه را به ما می‌دهد تا از محدودیت‌های این رهیافت‌ها عبور کنیم و شیوهٔ منسجم‌تری را برای اندیشیدن دربارهٔ سیاست رادیکال امروزین فراچنگ آوریم.

پیوند فراموش‌شده

همان‌گونه که در فصل نخست خاطرنشان کردم، آنارشیسم همواره یک دگراندیشیِ سیاسی بوده است؛ طرد اقتدار سیاسی و حاکمیت دولت آن را در [اندیشهٔ] سیاسی به محاق برده است. بااین‌حال، می‌توانیم از جریان ـ یا ضدّ جریانِ اصلی ـ لیبِرتِرین (۱) سخن به میان بیاوریم که همانا در سیاست رادیکال ساری و جاری است و، آن‌گونه نیز که دیده‌ایم، حتی عناصر مارکسیسم را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. بااین‌وجود، اهمیت و نوآوری آنارشیسم معمولاً نادیده گرفته شده است. درواقع، اغلب سکوتی گیج‌کننده دربارهٔ آنارشیسم در اندیشهٔ سیاسی رادیکال متأخر وجود داشته است. در جایی دیگر، مضامین آنارشیستی‌ای که در نظریهٔ پساساختارگرا پدیدار شده‌اند را مورد تأکید و توجه قرار داده‌ام (۲). برای مثال، در آراء متفکرینی مانند فوکو، دریدا، دلوز و گاتاری می‌توان برخی از ویژگی‌های جریان [یا ضدّجریان] لیبِرتِرین را مشاهده کرد: نقد ساختارهای اجتماعی و سیاسی اقتدارگرا و نقد شیوه‌های تفکر و گفتمانی که سلطهٔ ساختارهای مذکور به‌واسطهٔ آن‌ها سازمان می‌یابد ازجملهٔ این ویژگی‌هایند. توصیفات دلوز و گاتاری از عملکردهای «ماشین‌های جنگِ» ایلیاتی در تقابل با انقیاد و کنترل دولت، پرده‌افکنی فوکو از «مایکرو- پرکتیس»های قدرت، و طرحِ آنارشیکِ واسازی (دیکانستراکشن) در فلسفهٔ دریدا، درمجموع، بر یک تمایل به‌شدت ضداقتدارگرا و طلب اَشکال جدید و رادیکال سیاست فراسوی محدوده‌های مارکسیسم دلالت دارند. بااین‌حال، دِینی که در اینجا به آنارشیسم وجود دارد هیچ‌گاه کاملاً به رسمیت شناخته نشده است. من بر این عقیده‌ام که بنیان‌های اندیشهٔ پساساختارگرا را می‌توان به‌گونه‌ای سازوارمند در آنارشیسم جست؛ به‌عبارت دیگر، پساساختارگرایی می‌تواند از نظر سیاسی به آنارشیسم تعبیر شود. هرچند، آن‌گونه که استدلال کرده‌ام، پساساختارگرایی گونهٔ متفاوتی از آنارشیسم، یعنی گونهٔ نا- ذات‌باورِ آن است.

سکوتی مشابه دربارهٔ آنارشیسم را می‌توان در اندیشهٔ سیاسیِ رادیکال معاصر ـ که با الهام از پساساختارگرایی ظهور یافته است ـ مشاهده کرد. درواقع، در نظریهٔ قاره‌ای معاصرتر مجموعه‌ای از مضامین، تمایلات و مباحثات را می‌یابیم که با مضامین، تمایلات و مباحثاتِ آنارشیسم دارای همانندی بسیاری است. امروزه، بسیاری از متفکرین بر میان ویرانه‌های مارکسیسم ـ یا، حداقل، بر میان ویرانه‌های صورت نهادی‌شده و دولت‌گرای آن ـ ایستاده‌اند و میل خود به بسطِ مقولات و مسیرهای جدید برای سیاست رادیکال را

ابزار داشته‌اند. این متفکرین بیش‌از هر چیز تلاش کرده‌اند تا صور جدیدی از سوبژکتیویتهٔ سیاسیِ رادیکال را بیابند که ازاین‌پس بر مفهوم مارکسیستی پرولتاریا مبتنی نباشد. این امر تصدیق است که مقولهٔ «پرولتاریا» برای نشان دادن اشکال متفاوتِ سرکوب، شیوه‌های سیاسی شدن[1] و روش‌های ارتباط یک فرد با کار و هستی‌اش ـ که جهان معاصر را می‌سازند ـ ناکافی و محدود است. اما، این امر نیز تصدیق شده است که صورت‌بندی نهایی لیبرالیسم از «سیاست هویت[2]» ـ که مشخصهٔ بسیاری از نظریه‌های جدید دربارهٔ جنبش اجتماعی بود ـ بسنده نیست. فلذا، آنچه از دیدگاه اندیشمندان معاصر در درجهٔ نخست واجد اهمیتی اساسی است شیوهٔ جدیدی از اندیشیدن چگونگی و چیستی فرایندهایی است که سوژه از طریق آن‌ها سیاسی می‌شود (برای مثال، این اندیشمندان این پرسش را مطرح می‌سازند که چگونه سوژه به سوژه‌ای برابری‌طلب و جمع‌بنیاد تبدیل می‌شود؟) این اندیشمندانِ معاصر، در درجهٔ دوم، علیه شیوه‌های اقتدارگرایانهٔ سازمان‌دهی سیاسی شوریده‌اند (برای مثال، حزب پیش‌گام مارکسیست ـ لنینیست که به‌گونه‌ای متمرکز سازمان یافته بود و پرولتاریا را به انقلاب راهبری نمود، یا احزاب سوسیالیستی و کمونیستی در کشورهای سرمایه‌داری که در تلاش برای انجام بازی پارلمانی می‌باشند و این‌چنین هرگونه امید به رهایی از دولت را وامی‌گذارند). بنابراین، همان‌گونه که بَدیو بیان می‌کند، به سیاستِ بدون حزب نیاز است (۳)؛ مقصود، اشکال جدیدی از سازمان‌دهی سیاسی است که دیگر حول مدل حزب‌محور ساختار نیافته باشند، زیرا که حزب هدف خود را همواره بازتولید قدرت دولت قرار داده است. مسئلهٔ خود دولت نیز با این امر مرتبط است: حضورِ همان‌باشانهٔ قدرت دولت[3] ـ به‌رغمِ برنامه‌های انقلابی‌ای که «تضعیف نمودن» این قدرت را نوید داده بودند و نیز به‌رغمِ خصیصهٔ فزایندهٔ اقتدارگرایِ دولتِ به‌اصطلاح لیبرال دموکراتیک ـ نشان می‌دهد که دولت همچنان به‌عنوان مسئلهٔ سیاست رادیکال، و چه‌بسا به‌عنوان مسئلهٔ کانونی آن، باقی مانده است. بنابراین، سیاست، در اندیشهٔ رادیکال، امری است که باید بیش‌از این فراسوی دولت جای گیرد؛ در اندیشهٔ رادیکال، میلی به یافتن جایگاهی برای سیاست وجود دارد که اولاً خارج از چارچوب قدرت دولت قرار داشته باشد و ثانیاً هژمونی دولت از آن به چالش کشیده شود.

1. Politicisation.
2. Identity politics.

۳. مقصود نویسنده گونهٔ «نوعیِ» (typical) دولت است. (مترجمان)

به نظرم، این مضامین و مسائل ـ سوبژکتیویتهٔ سیاسی فراسوی طبقه، سازمان‌دهی سیاسی فراسوی حزب و کنش سیاسی فراسوی دولت ـ با آنارشیسم هم‌پیوندی کامل دارند. اگر این مضامین و مسائل [برسازندگان] مسیرهای جدیدی هستند که سیاست رادیکال درحالِ حرکت در آن‌ها است، پس گویا با یک موضع بیش‌ازپیش آنارشیستی مواجه هستیم. درواقع، این گرایشی است که امروزه در بسیاری از جنبش‌های رادیکال و اشکال مختلف مقاومت درحالِ ظهور است. پدیداریِ جنبشِ جهانیِ ضدسرمایه‌داری در زمان‌های اخیر نشان از شکل جدیدی از سیاست دارد که در خواسته‌ها و تاکتیک‌هایش و در غیرمتمرکز بودن و دموکراتیک بودن شیوه‌های سازمان‌دهی‌اش دارای قرابت‌های فراوانی با آنارشیسم است. همچنین، طغیان‌هایی که در دسامبر سال ۲۰۰۸ در یونان رخ دادند ـ و هویت آنارشیستی آشکاری داشتند ـ نمایانگرِ این وقتهٔ لیبرتریَن در سیاست رادیکال هستند. گویی شکلِ متداولی که سیاستِ رادیکالِ امروزین به خود گرفته است ضددولت‌گرا، ضداقتدارگرا و غیرمتمرکز است. این شکل از سیاست نه بر سیاست نمایندگی حزبی تأکید دارد و نه اقناع صاحبان قدرت و نفوذ در نظام قانون‌گذاری را سرلوحهٔ خویش قرار داده است. نقطهٔ ثقل و نقطهٔ تأکیدِ این شکل از سیاست' کنش مستقیم است. علاوه‌بر این، آیا واضح و آشکار نیست که گسستن مردم عادی از فرایندهای معمول سیاسی موسّع گشته است؟ آیا مشخص نیست که مردم ـ به‌خصوص پس‌از بحران اقتصادی اخیر ـ نسبت به نخبگان سیاسی‌ای که قرار بود حافظ منافع آن‌ها باشند به‌شدت بدگمان شده‌اند؟ آیا این امر نیز هم‌زمان واضح و مشخص نیست که بهت و سرگشتگی آشکار این نخبگان در مواجهشان با گسست مذکور' بحرانِ مشروعیت نمادین آن‌ها را رقم زده است؟ دولت «به نامِ» اقدامات تدافعی و بازدارنده (۴) است که مکانیسم‌های خود را تشدید می‌بخشد و آن‌ها را سهمگین‌تر می‌کند، از نظارت و کنترل به‌طور فزاینده‌تری بهره می‌جوید، خود را از طریق جنگ و امنیت تعریف می‌کند و درصدد برمی‌آید تا خود را از طریق سیاست ترس و استثنا اقتدار بخشد.

اندیشهٔ سیاسی رادیکال چگونه به این شرایط باید پاسخ گوید؟ آیا اندیشهٔ سیاسی رادیکال خود را باید با آنچه در واقعیت «در جریان است» تطبیق دهد؟ بحث من این است که آنارشیسم ـ یا دقیق‌تر بگویم، پست‌آنارشیسم ـ در اینجا می‌تواند پاسخ‌هایی را در اختیار نهد. درواقع، آنارشیسم می‌تواند به‌عنوان مرجع پنهان اندیشهٔ سیاسی رادیکال امروزین تلقی شود: درحالی‌که اهمیت آنارشیسم در نزد متفکرینی که در بالا نامشان رفت به‌ندرت

به رسمیت شناخته شده است، بااین‌حال، این مکتب فکری می‌تواند منابعِ انتقادی را برای نظریهٔ سیاسی رادیکال فراهم آورد، به آن اجازه دهد تا از بسیاری از محدودیت‌های فعلی‌اش فراتر رود و چارچوب سیاسی و اخلاقی منسجم‌تری را در اختیار آن قرار دهد.

دولت و حزب

همان‌گونه که دیده‌ایم، انکار اقتدار دولت در مرکز توجه آنارشیسم قرار دارد. دولت به‌عنوان نهاد خشونت‌بار سلطه تلقی می‌شود. به دولت، همچنین، به‌عنوان ساختاری نگریسته می‌شود که سایر سلسله‌مراتب‌ها و روابط قدرت و استثمار ـ ازجمله روابط اقتصادی ـ را تداوم و شدت می‌بخشد. [از منظری آنارشیستی،] دولت همواره بر یک تصور [قالبی] دولت‌گرا یا بر منطق سیاسی‌ای ابتنا دارد که ایدهٔ ضروری بودن و اجتناب‌ناپذیر بودن دولت را، به‌خصوص در بحران‌های انقلابی، تصدیق و تثبیت می‌نماید و ما را از تفکر فراسوی آن بازمی‌دارد.

بااین‌حال، اندیشیدن ورای دولت امری است که باید بدان مبادرت ورزیم. درواقع، من این امر را برای سیاست رادیکال امروزین ضروری می‌دانم. همان‌گونه که بَدیو نیز خاطرنشان می‌کند، دولت و ناکامی برای فرارفتن از آن یا گردن ننهادن به بندگیِ آن یکی از بنیانی‌ترین مسائل سیاست رادیکال است:

> این پرسش، که بدون شک برسازندهٔ معمای بزرگ قرن است را باید با دقت بیشتری مطرح سازیم: چرا صورت‌بندی سیاست ـ چه از طریق عنصر پیونددهنده‌ای که به‌عنوان میانجی عمل نمی‌کند (توده‌ها) و چه از طریق عنصر پیونددهنده‌ای که به‌عنوان میانجی عمل می‌کند (حزب) ـ درنهایت موجب انقیاد دموکراتیک و پرستش دولت می‌شود؟ (۵)

به‌بیانی دیگر، آنچه باید توضیح داده شود، عنصر پیونددهنده‌ای است که ما را با دولت مرتبط می‌سازد و به تداوم قدرت دولت می‌انجامد. همچون آنارشیست‌ها، بَدیو نیز دولت را امری فراتر از صِرفِ یک نهاد یا مجموعه‌ای از نهادها می‌بیند؛ درواقع، وی دولت را بیش‌از اینکه به‌عنوان یک نهاد یا مجموعه‌ای از نهادها مطمح‌نظر قرار دهد، آن را

روابط خاصی از سلطه می‌داند که مردم از طریق مکانیسم‌هایی مانند دموکراسی پارلمانی یا سازمان‌هایی مانند حزبِ پیش‌گام بدان پیوند خورده‌اند. به همین دلیل است که به‌زعم بَدیو، ارتباط خاصی میان حزب و دولت وجود دارد؛ حزب انقلابی یک سازمان متمرکز و منضبط است که حولِ هدفِ کسبِ قدرت دولت سازمان یافته است. درواقع، بَدیو به‌گونه‌ای به حزب انقلابی اشاره می‌نماید که گویا حزب و دولت دارای موجودیتی واحدند. این‌چنین، وی از حزب ـ دولت یاد می‌کند (۶)، [آن‌چنان‌که حزب همان دولت، و دولت همان حزب است]. این نقد به دولت و حزب دارای هم‌نوایی‌های کاملی با آنارشیسم است. همان‌گونه که در فصل سوم دیدیم، آنارشیست‌ها حزب را به‌عنوان یک ساختار اقتدارگرا قلمداد می‌کنند که حول هدف غایی کسب قدرت دولت سازمان یافته است؛ درواقع، حزب «خُردجهانِ»[1] خود دولت است و حتی نمونه‌ای از دولت قبل از رسیدن به قدرت است. اگر سیاست رادیکال بخواهد از دام قدرت دولت و اقتدارگراییِ اجتناب‌ناپذیر آن بگریزد، نباید شکل حزبی به خود بگیرد.

در برداشت بَدیو از دولت و ارتباط آن با جامعه می‌توان مشابهت‌های بیشتر با آنارشیسم را ملاحظه نمود. در تحلیل بَدیو، دولت به‌عنوان امری مورد توجه قرار می‌گیرد که یک وضعیت اجتماعی را با استفاده از شیوه‌ای بازنمایندگی می‌کند. در این شیوه، که بَدیو بدان می‌پردازد، دولت با بهره بردن از مقولاتی مانند شهروندی و کنش‌هایی همچون رأی دادن، اجزاء یا عناصرِ بس‌گانهٔ (multiple) یک وضعیت اجتماعی را تحتِ لوای یک امر واحد تعریف می‌کند و، این‌چنین، آن‌ها را به‌عنوان همان امر واحد تلقی و معرفی می‌نماید. در اینجا، بَدیو همانند اشتیرنر بر آن است که دولت هیچ توجهی به فرد و به تفاوت‌ها ندارد (۷)؛ دولت به مکانیسم‌های تنظیم‌کننده و تعیین‌کنندهٔ جایگاه‌ها و نقش‌ها توسل می‌جوید تا صرفاً فرد را به‌عنوان یک عنصر بی‌نام‌ونشان در کلیّتِ ساختار ادغام سازد. برای مثال، می‌توانیم بگوییم که نظارت دولت بر مکان‌های عمومی، مشغولیت دائم آن به شناسایی و جمع‌آوری اطلاعات و مدیریت و کنترل اجتماعات و جنبش‌های مردمی همگی تدابیری هستند که دولت به کار می‌گیرد تا اطمینان حاصل نماید که هیچ‌کس تحرک یا جنبشی را در جامعه سامان نمی‌بخشد، تمام افراد جامعه مشمول نظارت و کنترل قرار می‌گیرند و هیچ‌کس خارج از محدودهٔ تأثیرگذاری و عملکردِ مکانیسم‌های هم‌یگانه‌ساز و ادغام‌سازِ دولت قرار نمی‌گیرد. علاوه‌بر این، به‌زعم بَدیو، درست است

1. Microcosm.

که دولت وضعیتی را که به‌وسیلهٔ مجموعهٔ خاصی از روابط اجتماعی ساختار یافته است [با استفاده از شیوه‌ای معیّن، که شرح آن رفت،] بازنمایندگی می‌کند (برای مثال، جامعهٔ بورژوازی با سلسله‌مراتب طبقاتی‌اش و با روابط اقتصادی سرمایه‌دارانه‌اش)، اما ـ هم‌زمان ـ این امر را باید مورد توجه قرار دهیم که دولت دارای هویت متمایز و خاص و مستقل خویش است و، این‌چنین، زائده‌ای بر پیکرهٔ جامعه است[۱].

در اینجاست که مسئلهٔ تحلیل مارکسیستی از دولت از جانب بَدیو مطرح می‌شود: مسئلهٔ تحلیل مارکسیستی تأکید بر این «نقطهٔ مازاد[۲]» است که دولت یک آپاراتوس (دستگاه) قهرآمیز است که [قدرت] آن را به‌سادگی از طریق یک دگرگونی شدید انقلابی می‌توان به دست گرفت و سپس آن را سرنگون کرد. [بَدیو دو مسئله را در ارتباط با این تحلیل مطرح می‌سازد و، این‌چنین، آن را مورد نقد قرار می‌دهد:] مسئلهٔ نخست اینکه دولت بسیار بیش‌از آنکه مارکسیست‌ها می‌پندارند تغییرناپذیر و تسلیم‌ناپذیر است. مسئلهٔ دوم اینکه انقلاب صرفاً به تغییر [و جابه‌جایی] نیروهای حاکم منجر و منتهی می‌شود: این امر بدین سبب است که حتی اگر مسیر تغییر سیاسی ... از مسیر [تغییر] دولت بگذرد، تغییر سیاسی به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند به‌واسطهٔ [تغییر] دولت حاصل آید. زیرا که دولت دقیقاً غیرسیاسی است، تا بدان حد که نمی‌تواند تغییر کند. [به‌عبارت‌دیگر، تغییرِ] دولت نقشی [در تغییر سیاسی] ندارد، و این امر به‌خوبی آشکار است که این‌چنین تغییر سیاسی‌ای دارای کمترین اهمیت استراتژیک است (۸).

به‌زعم بَدیو، سیاست رادیکال نباید نقطهٔ تمرکز خود را تغییر دولت قرار دهد، بلکه این سیاست باید بر رخداد تأکید نماید و «خلأ» وضعیت ــ که در رخداد آشکار و عیان

---

۱. در اینجا، دو نکته را نباید از خاطر دور داشت. نخست اینکه دولت به‌عنوان موجودیتی که دارای هویت خاص خویش است هیچ تباینی با دولت به‌عنوان بازنمایندگی‌کنندهٔ وضعیت‌های اجتماعی ندارد. دوم اینکه مطرح گشتن بحث متمایز بودن هویت دولت ازسوی بَدیو به معنای این است که دولت، علاوه‌بر بازنمایندگی، هویت خاص و متمایز خویش را «نیز» دارد و علاوه‌بر بازنمایندگی، زائده‌ای «نیز» محسوب می‌گردد. مقصود از مورد دوم این است که بحث بَدیو را نباید به معنای فرو غلتیدن وی در بحث‌های به‌شدت تک‌بعدی مارکسیستی قلمداد کرد. براساس این مورد دوم، باید بیان داشت که بَدیو دولت را آپاراتوسی (apparatus) نمی‌بیند که «صرفاً» بر مکانیسم‌های قهرآمیز ابتنا داشته باشد.

۲. نیومن این قسمت را با الهام از تنورمی (theorem) به نگارش درآورده است که آلن بَدیو از آن با عنوان تنورمِ «نقطهٔ مازاد» (point of excess) یاد می‌کند. این تنورم در چارچوب نظریهٔ بس‌گانگی (multiplicity) یا نظریهٔ مجموعه‌ها مطرح گشته است. بر طبق تنورم مذکور، این امر امکان‌ناپذیر است که یکایک عناصر (زیرمجموعه‌های) یک مجموعه یا یکایک عناصر یک بس‌گانگی به وضعیتی که با آن مجموعه یا بس‌گانگی هم‌پیوند است نیز تعلّق داشته باشند.
Reference: Badiou, Alain, ***Being and Event***. Translated by Oliver Feltham (London: Continuum, 2005), p. 97.

می‌گردد ـ را مطمح‌نظر قرار دهد. خلأ محاسبه‌مند نیست و وضعیت به‌گونه‌ای که از پیش مشخص باشد از آن برخوردار نیست؛ خلأ «بیش‌بودِ» (excess) رادیکال و بی‌ثبات‌کنندهٔ وضعیت است (۹).

من به این ایدهٔ «رخداد» و پیامدهای سیاسی آن دوباره رجوع خواهم کرد. اما، آنچه در این مرحله واضح و آشکار است وجودِ مشابهت‌های خاصی میان آنارشیسم و رهیافت بَدیو به مسئلهٔ دولت در سیاست انقلابی است. این ایده که تصرفِ مارکسیستی قدرت دولت فقط به تغییر نیروهای حاکم می‌انجامد ـ همان‌گونه که در فصل سوم دیدیم ـ دقیقاً همان هشداری است که در قرن نوزدهم ازسوی آنارشیست‌ها مطرح شد. آن‌گونه که بَدیو مطرح می‌کند، دولت بیش‌از آنکه خصلتی طبقاتی یا «سیاسی» داشته باشد ـ و بیش‌از آنکه به‌دلیل داشتن این‌چنین خصلتی به‌عنوان امری در نظر گرفته شود که زعامتِ طبقه‌ای درخوْر بر آن می‌تواند ویژگی بیدادگرانه‌اش را دچار تغییر نماید ـ امری «غیرسیاسی» است. بَدیو ایدهٔ غیرسیاسی بودن دولت را ازاین‌جهت مطرح می‌سازد که دولت به این شیوه نمی‌تواند تغییر پیدا کند. در اصطلاحات آنارشیستی، این مسئله به این واقعیت ارجاع دارد که دولت از منطق ساختاری سلطه و خود ـ تداوم‌بخشیِ ویژه‌ای برخوردار است که اولاً، به طبقه قابلِ تقلیل نیست و ثانیاً، حتی اگر نمایندگان طبقات متفاوت هم زمام امور دولت را به دست گیرند، به‌سادگی قابل جایگزینی و تغییر نیست. لذا، نقطهٔ اشتراک بَدیو و آنارشیست‌ها تأکید بر لزوم وجود شکل متفاوتی از سیاست است که به‌وسیلهٔ دولت «هدایت» نشود [و نقطه‌ثقلش دولت نباشد]؛ سیاستی که کسب قدرت دولت از طریق انقلاب و حزب پیش‌گام را دنبال نمی‌نماید، بلکه درصدد غلبه بر قدرت دولت از طریق برساختن مجموعهٔ متفاوتی از روابط است. به بیانی دیگر، به سیاستی نیاز است که خارج از دولت قرار گرفته باشد. درواقع، بَدیو دربارهٔ نیاز به سیاستی صحبت می‌کند که «دولت را دور نگاه دارد» (۱۰). این سیاست می‌تواند شکل سازمان‌های سیاسی غیرحزبی را به خود بگیرد که از اشتغال به فرایندهای پارلمانی اجتناب می‌ورزند و بر مسائل خاصی ازجمله پایگاه و حقوق مهاجرین غیرقانونی متمرکز می‌شوند (۱۱). این سیاست، همچنین، ممکن است به‌شکل یک اجتماع خودآیین ظهور و بروز یابد که روابط جدید و برابری‌خواه در آن امکان‌پذیر است و وجود آن باعث گسست بنیادی از جامعهٔ دولت‌نظم‌یافته[1] می‌شود (۱۲).

این‌گونه تشخیص می‌دهم که در اندیشهٔ سیاسی بَدیو، به گونهٔ خاصی از آنارشیسم

1. State-ordered.

توسل جسته می‌شود و از عناصر آن بهره گرفته می‌شود. اما، بااین‌وجود، این اندیشه در تقابل با زمینهٔ آنارشیستی‌ای قرار می‌گیرد که به [بهره گرفته شدن از] آن اذعان نمی‌شود. پس، این باعث شگفتی است که بَدیو این‌چنین نسبت به سنّت آنارشیستی بی‌اعتنا است:

> امروزه می‌دانیم که همهٔ سیاست‌های رهایی‌بخش باید به مدلِ حزب یگانه یا مدلِ احزاب چندگانه پایان دهند تا سیاستِ «بدون حزب» را تأیید کرده باشند. این سیاست‌ها، درعین‌حال، نباید به‌سوی آنارشیسم منحرف شوند، آنارشیسمی که هیچ‌گاه چیزی جز نقد بی‌ثمر یا بدل و سایه‌ای از احزاب کمونیستی نبوده است، درست همان‌گونه که پرچم سیاه صرفاً بدل یا سایهٔ پرچم قرمز است (۱۳).

شاید در اینجاست که بتوانیم به این امر پی ببریم که بَدیو از قرابت اندیشهٔ سیاسی‌اش با آنارشیسم نوعی حسّ ناخشنودی دارد؛ ازاین‌جهت که ارتباط اجتناب‌ناپذیری میان آنارشیسم و ایدهٔ وی دربارهٔ سیاست رهایی‌بخشِ خارج از دولت و «بدون حزب» وجود دارد. همچنین، این یقیناً غیرمنصفانه است که آنارشیسم را صرفاً «بدل» یا «سایهٔ» کمونیسم بدانیم. همان‌طور که روشن کرده‌ام، آنارشیسم اساساً از سنّت مارکسیستی جدا شد و تحلیل‌های سیاسی مخصوص خود و پرکتیس‌های انقلابی خودآیینش را توسعه بخشید که از بسیاری جهات با رهیافت بَدیو به سیاست مرتبط هستند. درواقع، درحالی‌که سیاست بَدیو در یک سنّت متفاوت ـ مائوئیسم[1] ـ ریشه دارد، جنبه‌هایی از اندیشهٔ سیاسی وی می‌توانند دقیقاً قالب گونه‌ای از آنارشیسم را به خود گیرند یا، به‌عبارت‌دیگر، جایگاه خود را به‌عنوان گونه‌ای از «آنارشیسم» بازیابند (۱۴).

اما، هم‌زمان، باید بدانیم که به‌سادگی نمی‌توان اندیشهٔ بَدیو را با آنارشیسم یکسان دانست. در این مورد باید محتاط باشیم. این یکسان‌انگاری سبب غفلت ما از این امر می‌شود که بَدیو جنبه‌های خاصی از روایت انقلابی آنارشیسمِ کلاسیک را با استفاده از شیوه‌هایی پرابلماتیک می‌سازد (۱۵). بَدیو با ایدهٔ انقلاب اجتماعی بنیادی و واژگون ساختن دولت از طریق دگرگونی شدید [سیاسی] مخالف است. جنبشِ خودانگیختهٔ نیروهای اجتماعی علیه دولت بر انفکاک دوگانهٔ مانوی ابتنا دارد. این انفکاک ـ که در کانون

---

1. Maoism.

توجه آنارشیسمِ کلاسیک قرار دارد ـ انفکاکی است که میان اصلِ اجتماعیِ «طبیعی» و اصلِ سیاسیِ «غیرطبیعی» و، به‌عبارت‌دیگر، میان جامعه و دولت وجود دارد. به‌زعم بَدیو، آنچه در این تقابل نادیده گرفته شده است، ارتباط دیالکتیکی عمیق‌تری است که میان این دو نیرو وجود دارد. بَدیو آنچه را که لیبِرتریانیسمِ دلوز و گاتاری تلقی می‌نماید مورد نقد قرار می‌دهد. نقد وی به‌خصوص دربارهٔ کتاب آنتی‌ادیپ مطرح می‌گردد. تقابل‌های دوگانه‌ای ـ نظیر تقابلِ میان سیلان (Flux) و سیستم، میان امر ایلیاتی (Nomad) و امر مطلق (Despot)، میان شیزو (Schizo) و پارانونیک (Paranoiac) ـ که در این اثر مدنظر دلوز و گاتاری هستند به‌طورکلی بیانگر ضدیتِ جنبشِ انقلابی و خودانگیختهٔ «میل» با ساختارها و هویت‌های اقتدارگرا و متصلّب‌اند. به‌زعم بَدیو، آنچه رویکرد دلوز و گاتاری بدان ره می‌برد سیاستِ عقیمِ مقاومت و مخالفت است که در ساختارهای موجود قدرت هیچ دگرگونی و تغییری حاصل نمی‌آورد (۱۶). نقدی که در اینجا بدان اشاره شد در دههٔ ۱۹۷۰ میلادی به نگارش درآمده است. بَدیو در این دورهٔ زمانی بیش‌از هر زمان دیگری دارای گرایش‌های مائوئیستی و مارکسیستی ـ لنینیستی بوده است. این باعث شگفتی است که بَدیو زمانی این نقد را به دلوز و گاتاری وارد می‌کند که خود وی به انضباط آهنین حزب پیش‌گام و پروژهٔ این حزب برای کسب قدرت دولت باور و اصرار دارد. این باور و اصرار بَدیو در دورهٔ نخست فکری‌اش هم با آراءِ «میل‌ورزان به آنارکو» ـ یعنی، دلوز و گاتاری ـ در تضاد است و هم با تلاش‌های دورهٔ متأخر فکری خود وی برای ارائهٔ مفهوم و برداشتی از سیاست که توأمان فراسوی دولت و حزب باشد در تقابل قرار می‌گیرد. بَدیو به‌رغمِ انتقاداتی که در دورهٔ اولیهٔ فکری‌اش به آنارشیسم وارد می‌ساخت، در سال‌های اخیر هرچه بیشتر به این سنّت فکری تعلق‌خاطر پیدا کرده است. تنها می‌توانم این را بیفزایم که این تعلق‌خاطر در مقایسه با شیءانگاریِ اولیهٔ حزب پیش‌گام امری مطلوب است.

به‌هرحال، آیا در نقد بَدیو به لیبِرتاریانیسمِ چپ ـ که وی در زمان یادشده آن را با تنگ‌نظری و با استفاده از زبانی سرشار از ابهام با عنوان فراچپ‌گرایی (۱۷) تقبیح می‌نمود ـ عنصری وجود دارد که ارزش توجه بیشتری داشته باشد؟ به نظرم، از نقد مذکور می‌توان برای پرابلماتیزه کردن انفکاک مطلق اخلاقی فی‌مابین جامعه و قدرت بهره گرفت. این انفکاک در کانون توجه آنارشیسمِ کلاسیک قرار داشت. نقد بَدیو سبب می‌شود تا دریابیم که در پسِ این‌گونه از مانوی‌گرایی، رابطهٔ پیچیده‌تری میان دو نیروی مذکور (جامعه و قدرت) وجود دارد [که در آنارشیسمِ کلاسیک به آن کمتر توجه شده است]. این‌چنین،

بدین امر پی می‌بریم که برهم‌کنش جامعه و قدرت بسیار بیشتر و بنیادی‌تر است. این امر دارای تضمّنات فوکویی است. از این طریق است که سست بودنِ روایت‌های انقلابی از امکان و لزوم وقوع دگرگونی‌های شدید و خودانگیخته در ساختار قدرتِ دولت آشکار می‌گردد. طرح این نقد به‌خصوص سبب می‌شود که آنارشیست‌ها خود را ملزم نمایند تا با واقعیت‌های قدرت دست‌به‌گریبان شوند: نابودی قدرت دولت چه معنایی دارد؟؛ این مهم چگونه به‌طور عینی محقّق می‌شود؟؛ آیا براندازی دولت می‌تواند بدون درگیر شدن در سایر روابط قدرت[1] صورتِ واقع به خود بگیرد؟ ایدهٔ یک انقلابِ اجتماعیِ کلیت‌بخش علیه قدرت دولت تا چه حد برای آنارشیسم نقش افیونی توهّم‌بخش را دارد؟ این ایده تا چه حد آنارشیسم را در مغاک موضعی بنیادباور فرومی‌افکند و، این‌سان، [قدرتِ عمل را از آن سلب می‌نماید و] آن را برای واقعیت عبث و بیهوده می‌سازد؟ به بیانی دیگر، این ملاحظات[1] حفظ یک موضع بنیادباور ضدسیاست را برای آنارشیسم دشوار می‌سازند. اما، در اینجا نباید موضع بَدیو را بیش‌از این تأیید و تصدیق نماییم. طرح این پرسش‌ها به‌هیچ‌وجه به معنای کم‌ارج نمودن سیاست ضددولت و ضداقتدارگرا نیست؛ طرح پرسش‌های مذکور ــ برخلاف آنچه بَدیو در این انتقادِ به‌خصوص مطرح می‌سازد (و، البته، همان‌گونه که دیدیم، انتقادی است که در دورهٔ اولیهٔ فکری‌اش مطرح می‌شود و وی بعدتر این موضع را تغییر می‌دهد) ــ بدین معنا نیست که سیاست رادیکال اگر بخواهد مؤثر باشد، لزوماً باید انضباط حزب پیش‌گام را [با میل] بپذیرد و هدف خود را تصاحبِ انقلابیِ قدرتِ دولت قرار دهد. بیان این امر که آنارشیست‌ها باید با واقعیت‌های قدرت درگیر شوند به این معنا نیست که آنان باید در چارچوب دولت عمل نمایند و ضدیت خود با آن را کنار بگذارند. بَدیو در نقد به موضع لیبرتِرین این‌گونه می‌گوید:

> دولت[1] تنها مسئلهٔ سیاسی است. انقلاب[1] ارتباط اساساً[1] جدید توده‌ها با دولت است. دولت یک برساخت[1] است. ایجادِ گسست بدون برساخت[1] تعریف دقیق شکست، و اغلبِ اوقات شکلی از یک قتل‌عام است: کمون پاریس، کمون کانتون[2] [و] آنارشیست‌های کاتالونیا[3] [را به یاد آورید] ... (۱۸).

---

1. Construction.
2. Canton Commune.
3. Catalonia.

برخلاف این اظهارنظر، من این‌گونه بحث می‌نمایم که مسئلهٔ سیاسی‌ای که در ارتباط با دولت وجود دارد متوجهٔ چگونگی کسب قدرت دولت نیست، بلکه متوجهٔ چگونگی برساختن سیاست در فراسوی فراچنگ‌آوریِ قدرتِ دولت است: چگونه باید سیاستی را به وجود آورد که در هستی واقعی خویش متضمّن انحلال رادیکال بینش دولت‌گرا باشد. علاوه‌بر این، برخلاف آنچه بَدیو اظهار می‌دارد و دولت را تنها راه دست‌یابی به یک برساخت سیاسی می‌داند، نیاز به برساخت' متضمّن نیاز به دولت یا متضمن اجتناب‌ناپذیر بودنِ [موجودیت] دولت نمی‌باشد. اگر در نمونه‌هایی که بَدیو از گسست‌های بدون برساخت پیشِ روی ما می‌نهد ـ کمون پاریس، اجتماعات آنارشیست‌ها در اسپانیا و غیره ـ مداقه نماییم، با برساخت‌هایی مواجه می‌شویم که هرچند درنهایت شکست خوردند، اما به‌طور دقیق برساخت‌های سیاسیِ آشکارا غیردولتی‌ای بودند. اگر بگوییم علت شکست آنان جست‌وجوی موجودیتی خودآیین خارج از حزب و دولت بود، نکتهٔ اصلی را کاملاً فراموش کرده‌ایم: این نکته که بدعت سیاسی آنان، اسلوبشان در به دست دادن بینش دربارهٔ شیوهٔ نوینِ زندگی و روشی تازه برای سازمان‌دهی روابط اجتماعی و اخذ تصمیمات سیاسی صرفاً به این دلیل ممکن بود که آنان دارای موجودیتی خودآیین بودند که خودآیینی از حزب و دولت بود. این بدین معناست که ارزش سیاسی آنان دقیقاً در همین خودآیینی نهفته است؛ نکته‌ای که به نظر می‌رسد بَدیو بعداً آن را حداقل در ارتباط با کمون پاریس پذیرفته است.

آنچه به‌واقع در اینجا مورد بحث است، مسئلهٔ سازمان‌دهی سیاسی انضمامی و مبتنی‌بر شرایط است، و نه برساختی سیاسی که توسط دولت تحمیل، و به آن محدود شده باشد. سیاست آنارشیست بر طغیانِ خودانگیخته علیه دولت تأکید نمی‌نماید؛ سیاست آنارشیست با طغیانی که بدون هیچ‌گونه «طرحِ» قبلی و با پیش‌رانی نیروهای درون‌ماندگار در پیکرهٔ اجتماعی صورتِ واقع به خود می‌گیرد و تمامی ساحات جامعه را متأثر می‌سازد پیوند و ارتباطی ندارد. سیاست آنارشیست نیازمند سازمان‌دهی آگاهانه و صبورانه است: این سیاست نیازمند ایجاد و حمایت از فضاهای مستقل و جمعی خارج از چارچوب دولت، نیازمند تجربهٔ اَشکال جایگزینِ تصمیم‌گیریِ دموکراتیک و اشکال برابری‌خواه اَعمالِ متقابل، و حتی نیازمندِ نوعی انضباط[1] است. مقصود، گونه‌ای از انضباط است که به‌صورت داوطلبانه و بدون اجبار توسط سوژه ـ و نه توسط یک رهبر انقلابی ـ بر خود

1. Discipline.

وی اِعمال می‌شود؛ این انضباطی است که، به‌طور مثال، از تعهّد به یک هدف ناشی می‌شود (در اینجا می‌توانیم از انضباطِ عدم‌انضباط یا انضباطِ آنارشیستی سخن بگوییم). این همان مقصود من از اشتغال به واقعیت‌های قدرت است. یک موضع پست‌آنارشیست همچنان که از یک‌سو ایدهٔ انقلاب درون‌ماندگارِ جامعه[1] علیه سیاست را مورد پرسش و تردید قرار می‌دهد، ازسوی دیگر نیز این ایده که سیاست باید در چارچوب دولت و حزب سیاسی (حال، چه گونهٔ پارلمانی آن، و چه گونهٔ پیش‌گامِ انقلابیِ آن) صورت واقع به خود بگیرد را نیز به‌طورکلی منتفی می‌داند. موضع پست‌آنارشیست، در عوض، از یک‌سو، درصدد است تا مفهوم سیاست را از دولت جدا سازد و، ازسوی دیگر، می‌کوشد تا جامعه را از یک بنیان طبیعی و اخلاقیِ خارج از چارچوب سیاست برهاند. به بیانی دیگر، پست‌آنارشیسم درصددِ ابداع فضایی سیاسی میان جامعه و دولت، میان نظم اجتماعی و نظم سیاسی است. به عقیده من، این همان امری است که بَدیو با ایده‌های متأخر خود دربارهٔ سازمان‌دهی و سیاست پساحزبیِ به‌دوراز دولت نهایتاً درحالِ نیل به آن است.

تنگنای دووجهی سیاست رادیکال

آنچه برای سیاست رادیکال معاصر و مسیر آیندهٔ آن لازم و ضروری است امکان‌پذیر بودن گونه‌ای از سیاست است که عملکردش خارج از ساختارهای دولت و حزب باشد. همان‌گونه که استدلال کرده‌ام، واکاوی مجدد آنارشیسم برای نظریه‌پردازی دربارهٔ چنین شکلی از سیاست ضروری است. درواقع، مسئلهٔ آنارشیسم در مناظره‌ای که اخیراً میان سایمون کریچلی[1] و اسلاوی ژیژک صورت گرفته است به‌گونه‌ای جدی مطرح شده است. کریچلی در ارتباط با آنچه «متاسیاست آنارشیک»[2] می‌نامد این‌گونه بیان می‌کند که سنّت آنارشیستی ـ هرچند به‌گونه‌ای غیرمستقیم ـ بر این شکل از سیاست ابتنا یافته است: این شکلی از سیاست است که در عین قرار داشتن در خارج از چارچوب دولت و در عین برخوردار بودن از استقلال عملکردی، از دولت اِحقاقِ حقوقِ خود را درخواست می‌نماید (۱۹). این شکل از سیاست از تقابل مستقیم با دولت اجتناب می‌ورزد و، به‌جای آن، براساس شکاف‌های موجود در قدرت دولت عمل می‌کند و فضاهایی را در فراسوی

1. Simon Critchley.
2. An-archic metapolitics.

دسترسی آن برمی‌سازد. ژیژکِ همیشه لنینیست در پاسخ می‌نویسد:

> تناقض‌آمیز بودن موضع کریچلی در نتیجه‌گیری غیرقابل‌اتکای وی ظهور و بروز می‌یابد؛ امری که شگفتی را برمی‌انگیزد: اگر قرار است دولت (یا سرمایه‌داری) پایدار بماند، اگر براندازی دولت (یا سرمایه‌داری) غیرممکن است، چرا از آن عقب‌نشینی کنیم؟ چرا در چارچوب دولت و با استفاده از [قدرت] آن دست به اقدام نزنیم؟ ... آن عبارات مذکور [از کریچلی] به‌سادگی از این امر حکایت دارند که ارتباط میان دولِ لیبرال ـ دموکراتیک امروزین و رؤیایِ «درخواست نامحدودِ[1]» سیاست آنارشیک یک ارتباط انگلی متقابل است: عاملان آنارشیک دربارهٔ امور اخلاقی می‌اندیشند و دولت‌ها به اداره و تنظیم جامعه مشغول‌اند (۲۰)[2].

ژیژک در برابر طرح کریچلی مبنی‌بر اقدام در خارج از چارچوب دولت این‌گونه ادعا می‌کند که استراتژیِ مؤثرتر ـ مانند آنچه هوگو چاوز[3] یا درواقع لنین دنبال کردند ـ این است که قدرت دولت به دست گرفته شود و از تشکیلات ظالمانهٔ آن برای دست‌یابی به اهداف سیاسی استفاده گردد. به‌بیانی دیگر، اگر قابلیتی برای براندازی دولت وجود ندارد، آنگاه چرا از آن برای اهداف انقلابی استفاده نشود؟ این پژواکی از مناظرهٔ قدیمی میان آنارشیست‌ها و مارکسیست‌ها است. این امر بدان معنا نیست که کریچلی یک آنارشیست در معنای کلاسیک آن است. بااین‌حال، توجه مجدد به این مناظره دربارهٔ دولت[1] آشکارکنندهٔ تنگنای دووجهی‌ای است که پیشِ رویِ سیاست رادیکالِ امروزین قرار دارد:

این تنگنا از یک‌سو متوجه استیلا یافتن بر مکانیسم‌های دولت و بهره جستن از آنان در جهت مشحون ساختن جامعه از ویژگی‌های انقلابی و، ازسوی دیگر، متوجه اقدام در خارج از چارچوب دولت با هدف نهایی توسعه و بسط اجتماعات و کنش‌های بدیل برای فراتر رفتن از آن است. این‌چنین، از یک‌سو ژیژک قرار دارد که مدافع رهیافت پیش‌گامی

---

1. Infinitely demanding.

۲. مقصود ژیژک از «ارتباط انگلی متقابل» این است که از یک‌سو، عاملان آنارشیک برای محقق شدن درخواست‌ها و حقوقشان به دولت‌ها وابسته‌اند و، ازسوی دیگر، دولت‌ها برای اصلاح شرایط خویش و، از این رهگذر، برای استمرار موجودیتشان وابسته به عاملان آنارشیک‌اند.

3. Hugo Chavez.

نولنینیستی است و، ازسوی دیگر، کریچلی است که رهیافتی بدیل را اتخاذ می‌نماید که در مسیر آنارشیسم است.

کاستی‌ها و کمبودهای بعضاً آشکار استراتژی پیش‌گامی لنینیستی نباید مانع از توجه جدی ما به انتقاداتی شوند که ژیژک به رویکرد کریچلی وارد کرده است. به‌بیانی دیگر، مسئلهٔ موجود در استراتژیِ کریچلی مبنی‌بر اقدام در خارج از چارچوب دولت این است که این استراتژی بالذاته در دولت [و مکانیسم‌های آن] تغییری حاصل نمی‌آورد. این استراتژی متضمّن سیاست غیرمسئولانه و حتی تن‌آسایِ[1] درخواست [از دولت] است که عنصر نهانی و درونی‌اش اعتماد به دولت برای برعهده‌گیری امور هرروزینهٔ جامعه است. آیا این ادعا حقیقت دارد؟

در اینجا قصد دارم دو بُعد را مورد ملاحظه قرار دهم. ابتدا پنداشتی که دربارهٔ درخواست [از دولت] وجود دارد: مطرح نمودن درخواست اِحقاقِ حقوق از دولت ـ برای مثال، افزایش دستمزد، حقوق برابر برای گروه‌های به‌حاشیه‌رانده‌شده، عدم عزیمت به جنگ، یا پایان کنترل سخت‌گیرانه ـ یکی از استراتژی‌های اساسی جنبش‌های اجتماعی و گروه‌های رادیکال است. طرح این‌چنین درخواست‌هایی ضرورتاً به معنای اقدام در چارچوب دولت یا تأیید مجدد مشروعیت آن نیست. برخلاف این امر، درخواستِ اِحقاقِ حقوق از جایگاهی بیرون از نظم سیاسی مستقر مطرح می‌شود و اغلب نیز از مسئلهٔ اِعمالِ این یا آن راهکار خاص فراتر می‌رود. این درخواست‌ها مشروعیت و حتی حاکمیت دولت را از طریق برجسته و پررنگ ساختن شکاف بنیادین میان قوانین موجود در نظام حقوقی مستقر و اِعمال و اجرای این قوانین توسط دولت مورد پرسش و تشکیک قرار می‌دهند. مطرح نمودن درخواست‌های اِحقاقِ حقوق، شکاف و ناهمسازی بنیادینی که برای مثال میان قوانین تضمین‌کنندهٔ حقوق و برابری‌های معیّن و تخطّی و روی‌گردانی دولت از این قوانین در دنیای عینی وجود دارد را آشکار می‌سازد. ژاک رانسیر زمانی که به بحث دربارهٔ اُلمپ دوگوژ[2] ـ که در زمان انقلاب فرانسه این درخواست را داشت که به زنان حقّ راه یافتن به مجلس قانون‌گذاری[3] اعطا گردد ـ می‌پردازد، نمونه‌ای موجز از این معنا را مطمح‌نظر دارد. رانسیر بیان می‌کند که دوگوژ درخواستِ اِحقاقِ حقوق را از طریق آشکار ساختن

1. Self-indulgent.
2. Olympe de Gouges.
3. Assembly.

شکاف بنیادین میان نویدِ برابری ـ که به‌طور عام مورد استناد قرار می‌گرفت، ولی در ظهور و بروزش در موارد خاصی همچون اعلامیهٔ حقوق بشر و شهروند مورد بی‌اعتنایی واقع شد ـ و نظام سیاسی‌ای که رسماً بر این نوید ابتنا یافته بود مطرح نمود:

> زنان می‌توانستند [درخواست‌های خود برای اِحقاقِ حقوقشان را] به دو صورت ظهور و بروز دهند. آن‌ها می‌توانستند این امر را آشکار کنند که اعلامیهٔ حقوق بشر سبب محروم شدنشان از حقوقی شده بود که ازپیش از آن برخوردار بودند. آن‌ها، همچنین، می‌توانستند به مجموعه‌ای از کنش‌های عمومی متوسل گردند تا نشان دهند که این امکان برایشان فراهم بود که از حقوقی برخوردار باشند که قانون اساسی از اعطای آن بدان‌ها استنکاف ورزیده بود؛ حقوقی که زنان می‌توانستند آن‌ها را به قانون تبدیل نمایند. فلذا، زنان می‌توانستند به‌عنوان سوژه‌های حقوق بشر ـ دقیقاً در معنایی که من از این اصطلاح مدنظر داشته‌ام ـ عمل نمایند. زنان به‌عنوان سوژه‌هایی عمل کردند که از حقوقی که داشتند محروم ماندند و از حقوقی که می‌توانستند داشته باشند برخوردار نشدند (۲۱).

درخواست دوگوژ درخواستی برای احقاق حقوق زنان در نظام سیاسی مورد بحث بود و، این‌چنین، این نظام به رسمیت شمرده می‌شد. اما این درخواست، درعین‌حال، شکاف یا گسست را در نظام سیاسی‌ای نمایندگی می‌کرد که به‌طور بالقوّه بی‌ثبات و ناپایدار بود. فلذا، این درخواست تلاشی برای رفتن به فراسوی محدوده‌های این نظام بود.

اجازه دهید مثال دیگری را با توجه به درخواست برای پایان دادن به سازوکارهای سخت‌گیرانهٔ کنترل مرزها مطمح‌نظر قرار دهیم. هدف این درخواست، که برای اطمینان حاصل کردن از رعایت حقوق مهاجرین غیرقانونی مطرح شده است، احقاقِ حقوق افرادی است که اکنون از کانون توجه نظام مستقر دولت ملی خارج شده‌اند و مطرود به‌حساب می‌آیند. به‌رغمِ اینکه این درخواست در پیوند مستقیم با نظام مستقر مطرح می‌گردد و، این‌چنین، باعث به‌رسمیت شناخته شدن این نظام می‌شود، اما از موضعی خارج از چارچوب نظام برمی‌خیزد. و امتیاز ویژهٔ حاکمیت دولت ـ ملت برای تعیین مرزهای خود را به چالش می‌کشد. این درخواست، همچنین، تناقض‌های اصلی و تنش‌های موجود در

سرمایه‌داری جهانی و ارتباط آن با دولت ـ ملت را پررنگ می‌کند: درحالی‌که سرمایه‌داری جهانی بر این ادعاست که حرکت آزادانه مردم در میان مرزها را (همچون حرکت آزادانهٔ سرمایه و تکنولوژی) گسترش داده است، گویی دقیقاً تأثیر معکوس داشته است: برای روشن‌تر ساختن این تأثیر لازم است به تقویت مرزهای کنونی و ایجاد مرزهای جدید توسط سرمایه‌داری جهانی اشاره نماییم، حتی اگر بتوانیم مکانیسم‌های مورداستفادهٔ این سرمایه‌داری برای اِعمال کنترل عام‌تر و محدودیت بیشتر در مورد حرکت‌های مردمِ درونِ مرزهای ملی را مورد اشاره قرار ندهیم. گروه‌های فعالی وجود دارند که درخواستشان مبنی‌بر پایان یافتن کنترل‌های مرزی بیش‌ازپیش سخت‌گیرانه و عملکردهای نظارتی را به‌طور جدی دنبال می‌نمایند. در راستای محقّق شدن این درخواست است که گروه‌های مذکور مردم را حول این موضوع بسیج می‌نمایند و به‌گونه‌ای از سیاست اشتغال می‌ورزند که در نهایت خودِ اصل حاکمیتِ دولت را به پرسش می‌گیرد. دربارهٔ مسئلهٔ مربوط به افراطی بودن یا «غیرمسئولانه بودن» چنین درخواست‌هایی باید تجدیدنظر کرد: این‌ها درخواست‌هایی هستند که به‌واسطهٔ برانگیخته شدن و برعهده گرفتن مسئولیتِ آنارشیک برای آزادی و برابری «دیگران» مطرح می‌شوند (۲۲). ما باید نسبت به توان بالقوهٔ رادیکال مطرح نمودن این درخواست‌ها آگاه باشیم و بدانیم که این عمل متضمن ایفای نقشی خودآیین است. بااین‌وجود، سیاست رادیکالِ امروزین را نباید به مطرح نمودن درخواست‌ها محدود بدانیم. این‌چنین، این سیاست از مطرح نمودن صِرفِ درخواست‌ها فراتر می‌رود و درصدد ارائهٔ جایگزینی برای دولت برمی‌آید که قابل‌اعتماد و قابل‌اتکا باشد.

بُعد دوم نقد ژیژک مطرح نمودن این پرسش است که سیاست آنارشیست خارج از چارچوب دولت تا چه حد متضمّن استمرار دولت است و بر آن ابتنا دارد. برای مثال، اگر نیروهای راست‌گرا عزم خود را برای کسب قدرت دولت جزم نمایند، سیاست آنارشیست تا چه حد از پذیرش مسئولیت‌های خود برای ادارهٔ قدرت دولت سرباز می‌زند و تا چه حد از این مسئولیت‌ها شانه خالی می‌کند و، این‌چنین، اجازه می‌دهد تا شرایط بدون تغییر [و باب میل نیروهای راست‌گرا] به پیش رود و حتی رو به وخامت گراید؟ در پاسخ می‌توان این‌گونه بیان کرد که نیروهای راست‌گرا در گذشته هم از سازوکارهای پارلمانی و هم از سازوکارهای غیرپارلمانی برای کسب قدرت استفاده کرده‌اند و، درواقع، چپ قانونی و پارلمانی اغلب برای جلوگیری از این امر کاملاً ناموثر بوده است (۲۳). مقاومت در برابر نیروهای راست‌گرا تنها در صورتی مؤثر است که یک بدیل سیاسی اصیل قابل‌تصور

باشد، و این مستلزم بسیج مردم نه‌چندان در سطح دولت ـ یعنی، انتخابات ـ بلکه در سطح جامعهٔ مدنی است. علاوه‌بر این، یکی از شیوه‌های آشکار ساختن ظرفیت بدیل‌های سیاسیِ غیردولتی توسعه و بسط اجتماعات، گروه‌های جمعی و سازمان‌های خودآیین و مستقلی است که موجودیتشان فراسوی چارچوب‌های دولت و مکانیسم‌های کنترلی آن است. موارد متعدّدی از جنبش‌های اجتماعی که براساس اصول سیاست خودآیین در بسیاری از نقاط جهان روی می‌دهند ـ برای مثال، جنبش تصرف‌کنندگان[۱]، جنبش مراکز اجتماعی[۲]، جماعت‌های بومی، جنبش‌های بازپس‌گیری اراضی، محاصره‌کنندگان، حرفه‌های کارگری[۳]، مراکز رسانه‌ای بدیل، کمون‌ها، شبکه‌های کنشگری و غیره ـ شواهدی برای این امکانیّت هستند.

در همین‌جاست که قصد دارم بحث کریچلی را به فراسوی محدوده‌های آن ببرم. کریچلی در این مورد محق است که دولت امروزه برای یورش‌های همه‌جانبه بسیار قدرتمند است و یک استراتژی کارآمدتر باید در خارج از چارچوب‌های آن و براساس شکاف‌های موجود در قدرت دولت فعالیت کند. اما این بدان معنا نیست که دولت ساحت همواره‌موجود و اجتناب‌ناپذیر زندگی سیاسی است. این امری است که علی‌الظاهر کریچلی مطرح می‌سازد (۲۴). اگر اجتماعات و سازمان‌های خودآیین به‌گونه‌ای روزافزون

---

۱. Squatters' Movements، «جنبش تصرّف کنندگان» جنبشی است که تصرّف نمودن ساختمان‌ها و سکونتگاه‌های خالی از سکنه را هدف اصلی خود قرار می‌دهد. این امر یا برای برطرف کردن نیاز به سرپناه یا برای رشد و بسط دادن فعالیت‌های اجتماعی صورت می‌گیرد. این جنبش در اروپا از دههٔ ۱۹۷۰ میلادی، به‌شکل یک جنبش شهری گسترش یافت. این جنبش گونه‌ای از رادیکالیسم سیاسی است که از عناصر چپ‌گرا و اصول اتونومیست و لیبرترین متشکل شده است و متضمن اعتراض و طغیان فراتر از تصرّف سکونتگاه‌های خالی از سکنه است: جنبش تصرف‌کنندگان یک جنبش شهری است که ازلحاظ پارادایمیک خودآیین است.

Reference: Martinez López, Miguel A. "The Squatters' Movement in Europe: A Durable Struggle for Social Autonomy in Urban Politics", *Antipode: A Radical Journal of Geography*, Vol. 45, No. 4, 2013, pp. 866-887, DOI: 10.1111/j.1467-8330.2012.01060.x.

۲. جنبش مراکز اجتماعی این مراکز را یا بدون‌استفاده می‌کند یا کارخانه‌ها و ساختمان‌های عمومی را تصرّف می‌نماید و آن‌ها را به فضاهایی برای گردهمایی‌های خودسازمان‌یافتهٔ سیاسی و فرهنگی تبدیل می‌کند. این‌چنین است که فضا برای فعّالیت‌های اجتماعی رادیکال، برنامه‌ریزی برای اعتراض، و تولید محصولات فرهنگی مستقل فراهم می‌آید.

Reference: Hodkinson, Stuart and Chatterton, Paul. "Autonomy in the City? Reflections on the Social Centres Movement in the UK", City, Vol. 10, No. 3, 2006, pp. 305-315, DOI: 10.1080/13604810600982222.

3. Worker occupations.

قادر به بر عهده گرفتن کارکردهایی شده‌اند که به‌طور سنّتی توسط دولت انجام می‌شدند ـ برای مثال، شیوه‌ای که بعداز بحران اقتصادی در آرژانتین در سال ۲۰۰۱، انجمن‌های تعاونی و محلی فراهم‌کنندهٔ خدمات اجتماعی اساسی‌ای شدند که سابق بر آن توسط دولت فراهم می‌شدند. ـ فلذا، آیندهٔ دولت به‌هیچ‌عنوان تضمین‌شده نیست. به عقیدهٔ من، در شرایط بحران اقتصادی کنونی، عدم‌تمایل یا عدم‌کارایی حکومت‌ها برای تأمین خدماتِ مناسبِ نیازهای جمعیت‌هایشان سبب آشکار شدنِ بیش‌ازپیشِ بی‌کفایتیِ عامِ دولت‌ها برای برآوردن نیازهای اجتماعی می‌شود. در اینجاست که اَشکال بدیل سازمان‌دهی اجتماعی امکان‌پذیر و قابل‌تصور می‌شوند. درحالی‌که ژیژک پرسش‌های مهمی را دربارهٔ ثمربخش‌بودن سیاستِ خارج از چارچوب دولت مطرح می‌کند، بدیل پیشنهادی وی ـ ایده‌های بازصورت‌بندی‌شدهٔ حزب پیش‌گام، دیکتاتوری پرولتاریا و توسل به سیاستِ انقلابیِ ترور[1] و وحشت علیه دولت، که در ادامه آن را به بحث می‌گذارم ـ مدل کاملاً منسوخ و معدومی از سیاست است، حتی اگر هم زمانی از ارزش آزادی‌خواهانه‌ای برای شروع برخوردار بوده است. همان‌گونه که بیان کردم، سیاست رادیکال در جهان امروز درحالِ حرکت در مسیری کاملاً معکوس و بیش‌ازپیش آنارشیک است.

سوبژکتیویته فراسوی طبقه؟

پرسش از صور جدیدی از سیاست که فراسوی مدل‌های مارکسیستی و لنینیستی باشند سبب مطرح‌شدن پرسشی دیگر می‌شود. این پرسش متوجه اَشکال جدیدی از سوبژکتیویتهٔ سیاسی است که فراسوی مفهوم مارکسیستی پرولتاریا باشند. در نظریهٔ مارکسیستی، مقولهٔ کارگر به دو معنا درک می‌شد: یکی به‌عنوان مقوله‌ای اجتماعی ـ اقتصادی که جایگاه خاص آن در نظام صنعتی نمایانگر غیرانسانی بودن عام سرمایه‌داری بود و، دیگری، به‌عنوان یک سوبژکتیویتهٔ انقلابی که یک حزب پیش‌گام انقلابی که هدفش دیکتاتوری پرولتاریا بود آن را ازلحاظ سیاسی برمی‌ساخت. اما، همان‌گونه که مشاهده کرده‌ایم، آنارشیست‌های کلاسیک انسجام و حتی آگاهی انقلابی این سوژهٔ طبقاتی را مورد تردید قرار داده‌اند و این‌گونه بحث نموده‌اند که عناصر پرولتاریای صنعتی پذیرندهٔ ارزش‌های بورژوازی و محافظه‌کارانه را بوده‌اند. این‌چنین است، که به‌زعم آنان، سایر طبقات ازجمله رعایا و

۱. در برگردان کتاب به فراخور متن از دو واژهٔ ترور و وحشت به‌صورت مترادف بهره گرفته شده است. (مترجمان)

لومپن پرولتاریا نیز باید به‌عنوان طبقات انقلابی مدنظر قرار گیرند. تأکید آنارشیست‌ها بر ناهمگونی و «بی‌شکلی»[1] سوژهٔ انقلابیِ جمعی امروزه بیش‌ازپیش مصداق پیدا می‌کند. بسیاری از متفکرین رادیکال معاصر در پی توصیف سوژهٔ رهایی‌بخش برحسب امری غیر از پرولتاریا در معنای مطلق مارکسیستی آن هستند.

اما، این گسست از [مفهومِ] طبقه به‌عنوان عنصر تعیین‌کنندهٔ سوبژکتیویتهٔ سیاسی رادیکال به‌هیچ‌وجه بدین معنا نیست که طبقه از این به بعد بی‌اهمیت است، یا اینکه تمایزات طبقاتی دیگر وجود ندارند. این امر همچنین بدین معنا هم نیست که نابرابری‌ها، محرومیت‌ها، انحصارها و آنتاگونیسم‌های اقتصادی دیگر در نقطهٔ‌ثقل کشاکشات سیاسی رادیکال قرار ندارند. درواقع، ظهور جنبش ضدّسرمایه‌داری در دوران اخیر نشان می‌دهد که اثرات مختل‌کنندهٔ سرمایه‌داری جهانی در کانون توجّه و در دستورالعمل اصلی سیاست رادیکال قرار دارد. علاوه‌بر این، ایدهٔ ناهمگونی سوژه‌ها نباید ما را به پنداشت مبهمی از «سیاست هویت»[2] رهنمون سازد. درحالی‌که اَشکال معینی از سیاست هویت ـ کشاکشاتی که از جانب اقلیت‌ها به‌منظور بازشناسی صورت می‌گیرند ـ نقش مهمی را در گرایش به رفتارهای مساوات‌طلب و اعادهٔ حقوق برابر داشته‌اند و دارند، اما نکته در اینجاست که حداقل در بسیاری از جوامع غربی صِرفِ اظهارِ تمایل به تفاوت در هویت‌های فرهنگی، جنسی یا جنسیتیِ امروزه دیگر ضرورتاً امری رادیکال نیست. این اظهارِ تمایل آن‌چنان با ثبات عجین است که با نظام دولتی انطباق یافته است و به عنصری از این نظام تبدیل شده است و، این‌چنین، استحاله یافته است (۲۵). برای مثال، وِندی براون[3] نشان می‌دهد که درخواست‌ها برای بازشناسی از جانب گروه‌های اقلیت چگونه این گروه‌ها را غالباً هرچه بیشتر به دولت پیوند می‌دهد، چگونه آنان را برای بازشناسی هویتشان و پاسداری از حقوقشان بیشتر به دولت وابسته می‌کند و، از این طریق، چگونه به دولت اجازه می‌دهد تا قدرت خود را بر حیات این گروه‌ها مستولی سازد. برای مثال، درخواست‌ها برای اعادهٔ حقوق ازسوی برخی گروه‌های فمینیست به‌سادگی پایگاه آنان را به‌عنوان «قربانیانی» که نیازمند محافظت دولت هستند بازتأیید می‌کند. براون می‌پرسد: «آیا این‌چنین پاسداری‌ای که هدفش رفع یا کم‌رنگ نمودن مسئلهٔ عدم برخورداری گروه‌های اقلیت از قدرت است

---

1. Formlessness.
2. Identity politics.
3. Wendy Brown.

می‌تواند به نهادینه شدن این مسئله در قانون منجر شود؟» (۲۶)

آنچه سیاست هویت را محدود می‌کند ضرورتاً شیوهٔ طرح درخواست‌ها از دولت نیست؛ همان‌گونه که در بالا بحث کرده‌ام، طرح درخواست‌هایی معیّن برای بازشناسی حقوق دیگران ـ برای مثال، مهاجرین غیرقانونی ـ می‌توانند اثرات بی‌ثبات‌کننده‌ای بر نظام دولتی داشته باشند و اصل حاکمیت دولت را مورد پرسش قرار دهند. آنچه بیش‌از هر امر دیگری سیاست هویت را محدود می‌سازد ابتنا یافتن آن بر صُوَری است که درعین‌حال که تعریف‌کنندهٔ هویت‌ها هستند، در راستای همسان‌سازی هویت‌ها عمل می‌کنند و، بدین‌طریق، عناصر جوامع «چندفرهنگی» را در پیکرهٔ واحدِ ساختارِ قدرت ادغام می‌سازند و این پیکره را به نمایانندهٔ کل عناصر مبدّل می‌نمایند. این جوامع دربردارندهٔ تفاوت‌های جنسیّتی، تفاوت‌های جنسی، تفاوت‌های دینی و سایر تفاوت‌هایی ازاین‌دست هستند. در جوامع مذکور، این درخواست مطرح است که این‌گونه تفاوت‌ها باید «مورد احترام» نهادها و سایر مردم باشند. محدودیت از آن هنگام آغاز می‌شود که دولت متولی این می‌شود و در این راستا شروع به نهادسازی می‌نماید. ازآنجاکه این امر از موضعی صورت می‌گیرد که بنا بر ماهیت و سرشت ادغام‌کننده و یکپارچه‌ساز است، تفاوت‌ها نیروی خودشان برای برانگیختنِ کنشِ سیاسی را از دست می‌دهند و فاقد صبغهٔ سیاسی می‌شوند. این امر، همچنین، موجب محدود شدن آزادی دیگران می‌شود. برای مثال، به قوانینی که علیه «نفرت‌پراکنی» دربارهٔ گروه‌های اقلیت در بریتانیا موجودند بنگرید. همچنین، به قوانین و الزاماتِ پیوریتنی (پاک‌دینانهٔ) بی‌شماری که دربارهٔ آزار جنسی در محیط کار وجود دارند توجه نمایید. این قوانین همراه با ضوابطی که دربارهٔ سنجیده‌روی سیاسی ـ برای جلوگیری از هرگونه گفتار یا کردار علیهِ گروه‌های اقلیت ـ موجودند از جایگاهی وضع می‌گردند که هم‌یگانه‌ساز است. ازاین‌جهت است که قوانین و ضوابط مذکور ازلحاظ گفتمانی خشونت‌آمیز و بنیادگرا هستند. نکتهٔ مهم‌تر اینکه سیاست هویت غالباً ناتوان از سیاسی‌سازی سرمایه‌داری است. این امر فارغ از این تصوّر مبهم است که سرمایه‌داری نژادپرست، جنس‌گرا[1] یا ... است. به نظر من، ژیژک دراین‌باره محق است که بسیاری از کشاکشات برای بازشناسیِ هویت و سیاست چندفرهنگی لیبرال، که از این بازشناسی حاصل می‌شود، در بستری از سرمایه‌داری جهانی صورت می‌گیرند که سیاست آشکارا از آن زدوده شده است (۲۷).

1. Sexist.

ساحتِ سیاستِ رادیکال در دوره‌های اخیر به‌سوی پرابلماتیزه کردن هرچه آشکارتر سرمایه‌داری جهانی و قدرت دولت تغییر مسیر داده است. این امر اَشکالِ جدیدی از سوبژکتیویتهٔ سیاسی را پدید می‌آورد که طرق گوناگون سیطرهٔ سرمایه بر انسان و شیوه‌های گوناگون احاطهٔ سرمایه‌داری بر حیات، روابط و تجارب هرروزینهٔ انسان و طرق متفاوت بازبرساخته شدن این امور توسط سرمایه‌داری را به چالش می‌کشند: دامنهٔ این احاطه و بازبرساخت را می‌توان از محدودیت‌های موجود در محیطِ کار تا سلسله‌مراتبی شدن روابط اجتماعی، از کالایی شدن فعالیت‌های روزانه و مستولی شدن عقلانیت بازاری بر آن‌ها تا خصوصی شدنِ فضاهای عمومی و اتمی شدن کنش‌های متقابل انسان با دیگران در نظر گرفت. پرابلماتیزه شدن سرمایه‌داری جهانی و قدرت دولت، همچنین، سبب پدید آمدن اَشکالی از سیاست و اَشکالی از سوبژکتیویته می‌شود که روابط، فعالیت‌کردارها و نهادهای اقتدارگرا را به چالش می‌کشند. این امر به‌خصوص متوجه روابط، کردارها و نهادهایی است که در قالبِ واحدِ دولت متمرکز و متجلّی می‌شوند و دولت آن‌ها را به وجود می‌آورد، ضمانت اجرای آن‌ها را بر عهده می‌گیرد و به سامان‌دهی آن‌ها می‌پردازد. درواقع، این نقد اخلاقی و سیاسی اقتدار و میل به زندگی بدون آن است که موضع آنارشیستی را از سایرِ اَشکالِ سیاستِ چپ متمایز می‌سازد. فلذا، سوبژکتیویتهٔ رادیکال نه‌تنها شامل نقد سیاسی دولت و خشونت و سلطهٔ درون‌بودیِ آن می‌شود، بلکه وابستگی روانی فرد به دولت را نیز به‌نوعی ازلحاظ اخلاقی مورد پرسش قرار می‌دهد: همچنان که اشتیرنر آن را «سازوکاری برای خروج "من" از ساحتِ امرِ نهادینه‌شده» (۲۸) می‌داند. سوبژکتیویتهٔ رادیکال می‌تواند با توجه به طغیان "خود" علیه هویت‌ها و نقش‌هایی ادراک گردد که توسط دولت بر ما تحمیل می‌شوند؛ سوبژکتیویتهٔ رادیکال فرایندی است که سوژه به‌واسطهٔ آن «از استیلای دولت رهایی می‌یابد».

علاوه‌بر این، سوبژکتیویتهٔ سیاسی به‌طرزی فزاینده از ساحتی «عام» برخوردار می‌گردد. این امر صرفاً بدین معنا نیست که امروزه جنبش‌ها و کشاکشاتِ سیاسیِ رادیکال در زمینه‌ای به وقوع می‌پیوندند که جهانی‌شدن آن را تعریف کرده است؛ این امر بیشتر بدین معناست که این جنبش‌ها و کشاکشات به فراسوی تأکید صِرف بر یک هویّت خاص می‌روند و در پی ایجاد ارتباط‌ها، شبکه‌ها و پیوستگی‌ها میان هویت‌های گوناگون می‌باشند. سیاستی که بر «یک» هویت تأکید می‌نماید و بر این اساس قوام می‌یابد یا سیاستی که از موضعی هم‌یگانه‌ساز درصدد بازشناسی نهادی یک تفاوت خاص برمی‌آید

عرصه‌های روابط اقتصادی و قدرت نهادی را به میزان زیادی از رقابت و تعارض خالی می‌نماید و، همچنین، خود را به یک خاص‌بودگیِ معیّن محدود می‌نماید و، درنتیجه، به روی کشاکشات و هویت‌های بیرون از محدودهٔ خود مسدود و بسته می‌ماند. این‌چنین است که ساحتِ برابری‌خواه، جمع‌باور و دموکراتیک با انسداد مواجه می‌شود؛ این ساحتی است که تجسّمِ گشودگی ضروری به روی دیگری است. سیاست هویت غالباً شکلی از سیاست حاکمیت است. زیرا بر هویت حاکم تأکید می‌نماید و تفاوت‌ها را در محدوده‌ای که خود تعریف می‌کند مطمح‌نظر قرار می‌دهد. کردار [سیاسی] هم‌پیوند با سوبژکتیویته زمانی رادیکال می‌شود که سوژه یا گروهی از سوژه‌ها رنج‌ها و کشاکش‌های خود را در ارتباط با رنج‌ها و کشاکش‌های دیگران درک می‌کنند. درواقع، تأکید بر عام‌بودگی به‌عنوان ساحتی ضروری از سوبژکتیویتهٔ سیاسی به اَشکالِ دیگری نیز در آثار بَدیو، ژیژک، رانسیر و لاکلاو قابلِ مشاهده است. تمام این متفکرین در این ایده اشتراکِ نظر دارند که آنچه سبب می‌شود که سیاست صورتِ واقع به خود بگیرد امری جزئی می‌باشد که از یک‌سو شرارت امر کلی را ـ هرچند به‌صورت زمانمند یا امکانمند ـ بازنمایی می‌کند و، ازسوی دیگر، برای اصلاح آن در کشاکش می‌باشد. این امر همانند تلقی مارکس از طبقهٔ پرولتاریا است: وی پرولتاریا را جزءِ مطرودشدهٔ نظام سرمایه‌داری می‌دانست که از یک‌سو مصیبت و فاجعهٔ کلیِ این نظام را بازنمایی می‌کرد و، ازسوی دیگر، بازنمایی‌کنندهٔ امیال عام انسانی برای رهایی از نظام مذکور بود.

اما، به‌هرحال، چرا «پرولتاریا» دیگر امروزه مقوله‌ای کاملاً بسنده برای ادراک سوبژکتیویتهٔ سیاسی نیستْ؟ اگر در پاسخ بگوییم که ساختارها و تمایزات طبقاتی به حاشیه رفته‌اند و یا به‌کلی چندپاره گشته‌اند، به‌گونه‌ای عجولانه قضاوتی ناصحیح نموده‌ایم. حتی در جوامع «پساصنعتی» نیز بخش‌هایی از جمعیت هنوز کار یدی انجام می‌دهند و به اَشکال دهشتناک استثمار گردن می‌نهند. با این وصف از شرایط زندگی در جوامع پساصنعتی، شرایط زندگی تعداد کثیری از میلیون‌ها کارگری که در کشورهای فقیرتر زندگی بسیار سخت و محرومی را سپری می‌کنند. نیاز به توصیف نخواهد داشت. درواقع، جهانی‌شدنِ کاپیتالیستی، اگر بتوان این‌گونه توصیف کرد، درحالِ پرولتاریانیزاسیونِ مجدد کل جهان است، به‌طوری‌که همان شرایط کاری‌ای که انتظار می‌رود در یک کشور جهان سوم وجود داشته باشد ـ برای مثال، بدترین نوع کارگاه بهره‌کشی ـ در بطن اقتصادهای توسعه‌یافته نیز به چشم می‌خورد (۲۹). به‌علاوه، اگر ما ـ همانند خود مارکس ـ پرولتاریا را به‌عنوان افرادی

در نظر بگیریم که از ثمره ثروتی که خود تولید می‌کنند محروم شده‌اند و محرومیتشان نیز خاصیت ساختاری و ضروری سرمایه‌داری است، آنگاه می‌توانیم با اطمینان قائل به این مفهوم‌پردازی (پرولتاریانیزاسیونِ مجدّد) باشیم، هرچند که لومپن‌پرولتاریا (یا خرده‌پرولتاریا[1]) یا، به‌سادگی، فقیر جهانی[2] (افراد فاقد کارایی‌ای که یا به‌صورت نیمه‌وقت و به‌گونه‌ای غیرجدی به کاری مشغول هستند یا کاملاً از اشتغال و بازار محروم مانده‌اند) می‌تواند اصطلاح دقیق‌تری برای توصیف این میلیون‌ها «نیروی قابل‌عرضه» باشد. مسئلهٔ مطرح در اینجا خودِ کار یا ارتباطِ فرد با کار نیست: کار، ناامنی‌های آن و از دست دادنِ مطلقِ آن هنوز مشکلات آشکارا اصلیِ زندگی اغلب مردم هستند. مسئله‌ای که در ارتباط با مفهوم پرولتاریا وجود دارد مرتبط با شیوه‌ای است که در نظریهٔ مارکسیست ارتدوکس درک شده بود: «پرولتاریا» به‌عنوان مقوله‌ای اجتماعی ـ اقتصادی است که عنوانِ طبقه‌ای خاص از جامعه می‌باشد و هم متوجه پرولتاریا به‌عنوان یک سوبژکتیویتهٔ سیاسی که از طریق حزب پیشگام سازمان‌دهی و رهبری خواهد شد. «پرولتاریا» یک هویت خاص جامعه‌شناختی و سیاسی بود که در نظریهٔ مارکسیستی برساخته شد و به کارگران تحمیل گردید؛ کارگرانی که زندگانی‌ها و تجارب هرروزینه‌شان غالباً با این هویت مطابقت نداشت: برای مثال، مارکس با تأکید خود بر نقش کارخانه در ایجاد یک طبقهٔ کارگر منضبط و یکپارچه، کائوتسکی با دیدگاه تقلیل‌گرایانهٔ اقتصادی‌اش دربارهٔ تمایزات طبقاتی، و لنین با اشتیاق و تمایلش به تیلوریسم به‌عنوان ابزاری برای عقلانی‌سازی اجتماعی کار این هویت را برمی‌سازند و به این تحمیل صورت واقع می‌بخشند. «پرولتاریا» باید به‌عنوان هویتی منسجم و یکپارچه ایجاد گردد و توسط بخش‌هایی از جنبش طبقهٔ کارگر که روشن‌فکرترین بخش این جنبش و دارای بیشترین آگاهی طبقاتی هستند به‌سمت انقلاب هدایت شود.

اما، ما می‌توانیم این پرسش را مطرح سازیم که آیا پرولتاریا هیچ‌گاه چنین طبقهٔ یکپارچه و منسجمی بوده است: پرولتاریا شامل کشاکشات و هویت‌های چندگانه، ناهمگون و غالباً متضاد می‌شود: برای مثال، می‌توان صنعت‌گرانی را مطمح‌نظر قرار داد که در پی حفظ شیوه‌های سنّتی زندگی و کار بودند. همچنین، برای نمونه می‌توان به کارگرانی اشاره کرد که علیه اجبار و انضباط نظام کارخانه می‌شوریدند و در نابودیِ ماشین‌آلات و سایر خراب‌کاری‌های صنعتی مشارکت می‌کردند. درواقع، آنارشیست‌ها بیش‌از اینکه

---

1. Sub- proletariat.
2. The Global Poor.

به این روایت مارکسیستی توسل جویند که «کارگران تکنولوژی و فرایندهای سرمایه‌داری صنعتی را با آغوش باز می‌پذیرند تا از آن‌ها به‌عنوان ابزارهایی برای آزادی آینده‌شان استفاده نمایند»، این کشاکشاتِ خودانگیخته و فاقد برنامه‌ریزی قبلی علیه سرمایه‌داری و فرایند صنعتی شدن را در کانون توجه و اولویت خود قرار می‌دهند. علاوه‌بر این، رانسیر توصیفی اجمالی را دربارهٔ رؤیاهای آزادی‌خواهانه و شور و اشتیاق ادبی[1] کارگران فرانسوی در قرن نوزدهم به دست می‌دهد. در توصیف وی، کارگران به راه‌ها و شیوه‌هایی متوسل می‌شدند تا در برابر تعریف هویتشان به‌عنوان «کارگرانِ» صِرف مقاومت کنند، این هویت را پرابلماتیزه نمایند، و بیش‌از اینکه «افتخار» کار یدی را نصیب خود نمایند، از آن دوری جویند (۳۰). در اینجا است که رانسیر دقیقاً بر مفهوم طبقه در بینش مارکسیستی انگشت می‌گذارد و درصدد ارائهٔ جایگزینی برای آن برمی‌آید. درواقع، سوبژکتیویته‌ای که در اینجا صورت واقع به خود می‌گیرد از یک‌سو دقیقاً امتناع فرد از پذیرش هویت ازپیش‌تعریف‌شده‌اش به‌عنوان کارگر و، در عوض و ازسوی دیگر، درپیش‌گرفتنِ تجاربی فعّال و حتی اتوپیایی است که در قوالب خاص هنری ـ به‌خصوص ادبیات و شعر ـ ظهور و بروز می‌یابند. این‌چنین، کارگران هویت خود را با ابتنا بر عناصری برساخته‌اند که همواره تصور بر این بوده است که به‌عنوان اموری «بورژوایی»، برای کارگران نامناسب بوده‌اند. در اینجا، سوبژکتیویته را باید براساس «استنکاف از پذیرش هویت» ـ جایگزین کردنِ یک هویت جدید با هویت و نقشی که به‌گونه‌ای اجتماعی از پیش تعیین شده است ـ ادراک نمود. این امر است که نظام هویت‌ها و نقش‌های ازپیش‌تعیین‌شده را مورد تشکیک قرار می‌دهد و انقطاع و گسست در آن پدید می‌آورد. باید دانست که حتی در زمان خود مارکس نیز طبقه هیچ‌گاه یک هویت یکپارچه، منسجم یا باثبات نبوده است. ما هیچ دلیلی در اختیار نداریم تا امروزه مفهوم سیاسی طبقه را امری جز هویت‌های چندپارچه، بی‌ثبات و فاقد هماهنگی بدانیم.

مردم یا مالتیتود؟[2]

اگر ازاین‌پس پرولتاریا به‌عنوان مقوله‌ای کاملاً بسنده برای سیاستِ رادیکالِ امروزین به کار نمی‌آید، آنگاه چه اَشکالی از سوبژکتیویته می‌توانند جایگزین آن شوند؟ در اینجاست که

---

1. Literary passions.
2. The people or the multitude?

من قصد دارم دو شیوهٔ جایگزین برای اندیشیدن دربارهٔ سوژه را مورد بررسی قرار دهم: مردم، به‌عنوان مجموعه‌ای ناهمگن که به‌گونه‌ای امکانمند حول زنجیره‌ای از درخواست‌ها برساخته شده است، و مالتیتود، به‌عنوان یک ارگانیسم سیاسی که، به‌زعم هارت و نِگری، درون‌بودِ فرایندهای تولیدی سرمایه‌داری پسافوردیست است.

ازنظر لاکلاو، مقولهٔ «مردم» باید به‌عنوان مقولهٔ اصلی سیاست رادیکال تلقی شود. لاکلاو در اثر خود دربارهٔ پوپولیسم[1]، منطق‌هایِ گفتمانیِ مفصل‌بندیِ مقولهٔ «مردم» را توصیف می‌نماید؛ ماحصل این مفصل‌بندی برساخته شدن مقولهٔ مذکور است (۳۱). وی نشان می‌دهد که این پیکره (figure) یک واقعیت تجربی یا یک ذات نیست که همانند آنچه در مارکسیسم مطرح شده است، به‌گونه‌ای غایت‌باورانه، از طریق توسعه و بسطِ نیروهای اجتماعی و اقتصادی ظهور یابد. بلکه باید دانست مقولهٔ «مردم»، در نظر لاکلاو، یک برساختِ سیاسی و گفتمانی است که از طریق مفصل‌بندی «زنجیره‌های هم‌ارزی» ("Chains of equivalence") میان درخواست‌های اجتماعی ـ سیاسی متفاوت ظهور یافته است. فلذا، میان هویت‌ها، درخواست‌ها و آنتاگونیسم‌های متفاوتِ موجود درِ میدانِ سیاسی (Political field) پیرامونِ ما هیچ‌گونه به‌هم‌پیوستگیِ طبیعی یا ذاتی‌ای وجود ندارد. وجود این به‌هم‌پیوستگی‌ها را نمی‌توان پیش‌فرض گرفت. این به‌هم‌پیوستگی باید به‌گونه‌ای امکانمند حول گونه‌ای از مرز سیاسی مشترک برساخته شود. علاوه‌بر این، در تمایز با آنچه از موضع مارکسیستی مطرح می‌گردد، لاکلاو وقتهٔ (moment) به‌هم‌پیوستگیِ سیاسی میان هویت‌ها و درخواست‌هایی که این به‌هم‌پیوستگی با ابتنا بر آنان برساخته می‌شود را در «برونیّتِ» سرمایه‌داری مورد مداقه قرار می‌دهد. لاکلاو مثالی مطرح می‌کند: «درخواست برای دستمزدهای بیشتر از منطق روابط سرمایه‌دارانه [یعنی، منطقِ درونیِ نظامِ سرمایه‌داری] ناشی نمی‌شود، بلکه این درخواست منطق مذکور را با توسل به اموری که با این منطق مغایرت دارند ـ برای مثال، با توسل به اموری که گفتمان عدالت را برمی‌سازند ـ دچار انقطاع و گسست می‌کند» (۳۲).

در فصل سوم به برخی تشابهات میان موضع آنارشیستی و واسازی مقوله‌های مارکسیستی طبقه و تقلیل‌گرایی اقتصادی توسط لاکلاو و موف اشاره کردم. ارزشی که صورت‌بندی لاکلاو از مفهوم پوپولیسم برای یک تحلیل پست‌آنارشیستی دارد در رهیافت ناـ ذات‌باورِ آن به سوژهٔ سیاسی نهفته است: براساس این رهیافت، یک هویت یا پایگان

1. Populism.

مشخص نمی‌تواند به‌عنوان یک هویت یا پایگانِ درون‌بودی (immanent) فرض گردد و باید براساس موقعیت‌های سیاسی، اخلاقی و گفتمانی برساخته شود. اما، از دیدگاه آنارشیستی، وجه پرابلماتیک انگارهٔ سیاست پوپولیست سازمان یافتن عام جنبش‌های پوپولیست حول یک رهبر است. این وجه پرابلماتیک به‌رغمِ برخورداری این جنبش‌ها از ویژگی ضدیت با سیستم است. امیال، هیجانات و آرزوهای جنبش‌های پوپولیستی به‌گونه‌ای نمادین در پیکرهٔ رهبر یا یک حزب سیاسی خاص تجسّم می‌یابند [و، این‌چنین، رهبر یا حزب سیاسی نمایانندهٔ تامّ این امیال، هیجانات و آرزوها می‌شوند]. این تجسم‌یافتگی بر ضدیت با سیستم سیاسی موجود ابتنا دارد. درواقع، نمونه‌هایی از جنبش‌های پوپولیست جناح چپ که لاکلاو شیفتهٔ آنان است پِرونیسم[1] در آرژانتین و جنبش‌های تحت حمایت چاوز در ونزوئلا هستند. به‌یقین، چنین جنبش‌هایی ضرورتاً دارای خصلت‌های آشکارا اقتدارگرایانه‌ای نیستند؛ هرچند، همان‌طور که نشان خواهم داد، هر جنبش پوپولیست همواره از وجهی اقتدارگرایانه برخوردار است. بااین‌حال، آنچه این مدلِ سیاست را پرابلماتیک می‌کند مقولهٔ رهبری سیاسی و نمایندگی است که همواره بر رابطهٔ قدرتِ سلسله‌مراتبی و نابرابرانه‌ای دلالت دارد که حتی گاهی با توسل به سازوکارهای قهرآمیز در تلاش است تا نوعی هم‌یگانگی را میان امیال آنانی که «نمایندگی می‌شوند» ایجاد کند. در نزد آنارشیست‌ها، نمایندگی همواره به بازتأیید دولت ختم می‌گردد و شامل جایگزینی یک شکل از اقتدار سیاسی با دیگری می‌باشد. گویا به همین علت است که پوپولیسم به‌طور سنّتی همواره گونه‌ای از سیاست راست رادیکال بوده است (۳۳) و، علاوه‌بر این، سیاستی است که معمولاً ـ ازلحاظ فضایی و ایدئولوژیکی ـ به موجودیت دولت ـ ملت وابسته است (۳۴).

ما می‌توانیم مفهوم «مالتیتود»، که ازسوی [مایکل] هارت و [آنتونیو] نِگری در آثارشان با نام‌های امپراتوری[2] و مالتیتود[3] صورت‌بندی شده است، را به‌عنوان جایگزینی برای مفهوم «مردم» مورد توجه قرار دهیم. این اندیشمندان این‌گونه بحث می‌کنند که در امپراتوریِ جهانیِ سرمایه، هژمونیِ «کارِ غیرمادی» درحالِ نیرو گرفتن است: هدف کارِ غیرمادی تولید ابژه‌های مادّی نیست، بلکه هدف آن تولیدِ روزافزونِ اطلاعات و دانش

1. Peronism.
2. *Empire*.
3. *Multitude*.

است. کارِ غیرمادی صرفاً یک شیوهٔ تولید اقتصادی نیست، بلکه همچنین شیوه‌ای از تولید زیست‌سیاسی[1] است که روابط اجتماعی جدید و اَشکال جدید زندگی در آن از طریق شبکه‌های درحال رشد ارتباط و دانش مشترک خلق می‌شوند. درحالی‌که این «چیزها» تحت شرایط سرمایه‌داری و مالکیت خصوصی تولید می‌شوند، اما نظیر آنچه مارکس از ویژگی‌های روابط تولید تحت این شرایط مدنظر دارد «کالایی نمی‌شوند» و به‌سمت «در-اشتراکیّت ـ هستن»[2] می‌کنند. لذا، آنچه به همراه این‌گونه از تولید ظهور می‌یابد شکل جدیدی از سوبژکتیویته است که با امکان‌پذیریِ «مشترک ـ شدنِ»[3] کار تعریف می‌شود. این «اشتراک»[4]، که هارت و نِگْری مالتیتود نام می‌نهند، هرچند که مفهومی طبقاتی است، اما ـ همان‌گونه که هارت و نِگْری بحث می‌نمایند ـ مفهومی است که از مفهوم مارکسیستی پرولتاریا متفاوت است: این مفهوم صرفاً و حتی عمدتاً به کارگران یدی اشاره ندارد، بلکه به تمامی آنانی که تحت امپراتوری کار می‌کنند اشاره دارد. به‌علاوه، مالتیتود دارای موجودیتی کاملاً تجربی نیست و بر این اساس نیز قابل‌تعریف نیست؛ موجودیت مالتیتود بر صیرورت یا شدن (becoming) یا بالقوه‌گی درون‌بودی (immanent) ابتنا دارد. مالتیتود، همچنین، مفهومی نیست که همچون مفهوم «مردم» بازنمایی‌کنندهٔ هویتی یگانه باشد؛ مالتیتود بازنمایی‌کنندهٔ بس‌گانگی (multiplicity) غیرقابل‌فروکاستی است که ترکیبی از اشتراکمندی و کثرتمندی است. این بس‌گانگیِ درون‌بودی گرایش به هم‌گرایی در قالب یک ارگانیسم مشترک دارد: یک تکینگی (singularity) که روزی علیه امپراتوری برمی‌خیزد و خود را می‌رهاند (۳۵).

بسیاری از جنبه‌های بحث هارت و نِگْری دربارهٔ مالتیتود و اشکال نوپدید سیاست بازتاب‌دهندهٔ موضوعاتِ مورد توجه آنارشیست‌ها هستند. باوجوداینکه هارت و نِگْری بر این امر اصرار می‌ورزند که «آنارشیست نیستند، بلکه کمونیست هستند» (۳۶)، درون‌مایهٔ اصلیِ صورت‌بندی آنان از قیام خودانگیختهٔ مالتیتود ـ که به‌وسیلهٔ حزب پیش‌گام راهبری نمی‌شود و خود را از سرمایه‌داری جهانی و حاکمیت سیاسی می‌رهاند ـ همانا تداعی‌کنندهٔ بی‌واسطهٔ آنارشیسم است. علاوه‌بر این، تأکید هارت و نِگْری بر اشکال جدید اشتراکِ سیاسی ـ که بر ارتباطات شبکه‌ای‌شده، پیوستگی و دموکراسی مستقیم

1. *Biopolitical.*
2. Being- in- common.
3. Becoming- common.
4. Commonality.

ابتنا دارد ـ توصیف‌کنندهٔ جنبه‌هایی از جنبش ضدّسرمایه‌داری جهانی است و، درواقع، بسیاری از فعّالان این جنبش به ارتباط ایده‌هایشان اذعان کرده‌اند. گونه‌ای از سیاست که آنان برمی‌سازند با سیاست برساخته‌شده به‌وسیلهٔ مارکسیست‌های لیبرترِین و با سیاست برساخته‌شده در سنّت اتونومیست دارای برخی نقاط اشتراک است. من این نقاط اشتراک با آنارشیسم را در فصل سوم مورد کنکاش قرار داده‌ام.

بااین‌حال، مسائلی در ارتباط با رهیافت آنان وجود دارد. در درجهٔ اول، ایدهٔ آنان در باب مالتیتود بر درون‌ماندگارانگاری[1] مبتنی است: مالتیتود به‌واسطهٔ مکانیسم‌های امپراتوری و به‌واسطهٔ موسّع شدن ساحات «کار غیرمادی» در همه‌جا حاضر است و اشکال جدید «اشتراک» از طریق تولید زیست‌سیاسی و تکنولوژی‌های بسط‌یابنده درحالِ ظهور هستند. در چشم‌اندازی که هارت و نِگری از آیندهٔ مالتیتود پیشِ روی ما می‌نهند و در تحلیلی که از استیلا یافتن مالتیتود بر امپراتوری و استعلای آن درنتیجهٔ یک انقلاب همه‌جانبه به دست می‌دهند نوعی جبر و گریزناپذیریِ ارگانیک دیده می‌شود. تحلیل آن‌ها به شیوه‌هایی متعدد با ماتریالیسم تاریخی مارکسیستی هم‌نوایی دارد. درست همان‌گونه که پرولتاریا در قالب یک هویت ادغام می‌گردد و به‌واسطهٔ مکانیسم‌های سرمایه‌داری صنعتی به آگاهی طبقاتی دست می‌یابد و، این‌چنین، به‌واسطهٔ تنشش با روابط بورژوایی تولید' یک نیروی بالقوه' انقلابی را در جوامع سرمایه‌داری به وجود می‌آورد، مالتیتود نیز به همین شکل از طریق مکانیسم‌های کار و تولید «غیرمادی» به‌صورت یک «اشتراکیّت» ظهور و بروز می‌یابد و در درون امپراتوری یک نیروی بالقوه' انقلابی را ایجاد می‌نماید. در هر سناریو، یک عامل خاص نیروهای اقتصادی سرمایه‌داری را مهار می‌نماید تا آن‌ها را تغییر دهد و مجموعهٔ جدیدی از روابط اجتماعی را به وجود آورد. رهیافت آنارشیستی این روایت را مورد پرسش قرار می‌دهد: آیندهٔ مالتیتود نمی‌تواند به‌سادگی مسلّم فرض شود، با توسل به فرایندهای اقتصادی نمی‌توان پیدایش آن را به‌طور کامل توضیح داد. اشتراکمندیِ سیاسی آن نیز نمی‌تواند تضمین شود. پایبندی به این‌چنین روایتی ـ چه از جانب مارکس و مارکسیست‌ها و چه از جانب هارت و نِگری ـ سبب فروافکنده‌شدن در مغاکِ ذات‌باوری یا بنیادباوری می‌شود و ابتنا بر یک «ذات» هستی‌شناختی یا یک بنیاد مادّی را سبب می‌گردد. سازوکارها و عناصر درونی این پایبندی عوامل به‌وجودآورندهٔ اَشکالِ متعیّنِ سیاست هستند. در درجهٔ دوم، شاهدِ به‌کارگیری شکّاکانهٔ ایدهٔ زیست‌سیاست در آثار هارت و نِگری هستیم.

1. Immanentism.

به‌زعم هارت و نِگْری، امپراتوری پست‌مدرن سرمایه‌داری جهانی درحالِ اِعمالِ کنترلِ زیست‌سیاسی بر حیات است: برای مثال، اِعطای حقوق انحصاری بهره‌برداری از ابعاد تجاری و غیرتجاری ژن (های) تازه‌کشف‌شدهٔ انسانی به یک فرد، سازمان یا شرکت ازسوی دولت، آزمایش‌های شرکت‌ها درزمینهٔ بیوژنتیک[1]، شبیه‌سازی[2] و غیره آشکارترین نمونه از شیوه‌هایی هستند که سرمایه دخالت پیدا می‌کند و می‌کوشد تا بنیان‌های بیولوژیکی حیات انسانی را تحت کنترل درآورد. به بیانی کلی‌تر، قدرت سرمایه‌داری برای کنترلِ فرایندهای تولیدی و فعالیت‌های روزانهٔ ما در محیط کار یکی از جنبه‌های زیست‌قدرت[3] است: کنترلی که بر شیوه‌های بازتولید شرایط حیات اِعمال می‌شود. تحلیل فوکو از گذار از قدرت انضباطی به زیست‌قدرت (حرکت از جامعهٔ انضباطی به آنچه دلوز «جامعهٔ کنترل»[4] می‌نامید) هم‌سو با انتقالی است که در نظریهٔ مارکس از تابعیتِ صوری به تابعیّتِ واقعیِ کار تحت استیلای سرمایه صورت می‌گیرد؛ به‌بیانی دیگر، فرایندی که سرمایه طیّ آن نه‌تنها به حوزهٔ اقتصادی، بلکه به تمامیت حیات اجتماعی معطوف می‌شود (۳۷). تا بدین‌جا که در رویکرد هارت و نِگْری مسئله‌ای تشخیص داده نمی‌شود. اما، آنچه رهیافت هارت و نِگْری را پرابلماتیک می‌نماید این دیدگاه آنان می‌باشد که «زیست‌سیاست، درعین‌حال، میدانی مادّی است که برسازندهٔ سوبژکتیویته‌های مقاومت‌کننده است». هارت و نِگْری، در اینجا، به تحلیل‌های برخی از اندیشمندانِ اتونومیست همچون پائولو ویرنو[5] و کریستین مارازی[6] اشاره می‌کنند. این اندیشمندان شیوه‌هایی را مورد توجه قرار می‌دهند که زیست‌سیاست از طریق آن‌ها سبب به وجود آمدن شکل جدیدی از تولید ـ یعنی، «کار غیرمادی» ـ می‌شود و، این‌چنین، ابعاد اجتماعی و ارتباطیِ «کارِ زنده» (living labour) [واژگان فلسفی مارکس را به یاد آورید] را برجسته و پررنگ می‌سازد و از این طریق است که اَشکال جدید و رادیکال سوبژکتیویته را برمی‌سازد:

> [زیست‌سیاست] از یک‌سو دارای ساختی اجتماعی است که کارِ غیرمادیِ زنده را به‌طور مستقیم استثمار می‌نماید و استثمارِ کار را به تمام

1. Biogenetics.
2. Cloning.
3. Biopower.
4. Society of control.
5. Paolo Virno.
6. Christian Marrazzi.

> عناصر مربوطه‌ای که سازندهٔ ساحت اجتماعی حیات‌اند تسرّی می‌دهد و، درعین‌حال و ازسوی دیگر، عناصر انتقادی‌ای را فعال می‌سازد که به‌واسطهٔ کلّ مجموعهٔ کردارهای مرتبط با کار سبب تحقّق هرچه بیشتر نیروهای بالقوهٔ تمرّد و طغیان می‌شوند (۳۸).

به‌بیان ساده، زیست‌قدرت سرکوبگر و استثمارگر است، اما در اَشکالِ جدید کار و تولید که خود را در آن‌ها موسّع و، لذا، امکان‌پذیر می‌سازد بالقوّگی‌ای را نیز برای آزادی‌مان از خود[1] به وجود می‌آورد. به‌بیانی دیگر، مالتیتود مفهومی زیست‌سیاسی است؛ مالتیتود یک «ارگانیسم» است که شرایط موجودیتش به‌واسطهٔ اِعمالِ کنترلِ همه‌جانبهٔ زیست‌قدرت و فزونیِ حضورِ عناصرِ زیست‌سیاسی در بطن حیات اجتماعی شکل گرفته است. اما، ابهام موجود در رهیافت هارت و نِگْری سبب مطرح‌شدن پرسش‌هایی می‌شود: مالتیتود تا چه میزانی می‌تواند از زیست‌قدرت عملاً فاصله گیرد و، بدین طریق، انفکاک خود از آن را تحقّق بخشد؟ آیا این انفکاک صورت می‌گیرد یا اینکه مالتیتود همواره به‌وسیلهٔ زیست‌قدرت تعریف خواهد شد؟ آیا مالتیتود بدون اینکه قادر به ایجاد گسست و انقطاع در ارتباط و پیوندش با زیست‌قدرت باشد همواره جزئی از کلیّت آن باقی خواهد ماند؟ (۳۹) فوکو در مقام اندیشمندی که مفهوم زیست‌قدرت را به‌عنوان عقلانیت تفوق ـ گونه‌ای از تنظیم امور مربوط به حیات و حکومت بر آن ـ مورد شرح و بسط قرار داده است، تا حدّی دربارهٔ تلقی حیاتِ فی‌نفسه، به‌ویژه شکلی از حیات که توسط کار و تولید تعریف می‌شود، به‌عنوان بنیانِ مادی مقاومت مشکوک است. علاوه‌بر این، اگر بخواهیم به این طرح آگامبن که «امر زیست‌سیاسی همواره از منطق حاکمیت جدایی‌ناپذیر است» توجه کنیم، آنگاه تئوریزه کردن سیاست رادیکال از درون حوزهٔ مادی زیست‌سیاست مستلزم محدود کردن این سیاست به شرایط [انضمامی] گونه‌ای از حیات است که وی «حیات برهنه»[2] می‌نامد. این اقدام تسلیم نمودن بی‌قیدوشرط سیاست رادیکال به قدرت حاکم است (۴۰). درک این امر که مالتیتود همواره درون حوزهٔ زیست‌قدرت گرفتار خواهد بود هارت و نِگْری را بر آن داشته است تا بر لزوم تغییر رادیکال در سوژهٔ انسانی تأکید نمایند و شکل‌گیری یک بدن جدید که ناتوان از گردن نهادن به شیوه‌های مسلط بهنجارسازی است را مورد توجه

---

۱. مقصود آزادی از خودِ زیست‌قدرت است ـــ مترجمین.

2. Bare life.

قرار دهند. علاقهٔ آنان به درون‌مایهٔ سایبر- پانک[1] و تحریف زیبایی‌شناختی بدن توسط آن نیز به همین علّت است (۴۱). نگرانی و بیمِ هارت و نِگْری در این باب که مالتیتود همواره زیست‌سیاسی باقی خواهد ماند و راهی را برای گریز از شرایط انضمامی حیات برهنه نخواهد جست موجب این امر شده است که آن‌ها شیوه‌های جدید آراستن بدن (با آژین‌کاری[2]، اندام‌های مصنوعی و غیره) را در کانون توجه خود قرار دهند و تبدیل‌شدن بدن به امری کاملاً متفاوت را پیگیری نمایند. لذا، با بت‌واره‌سازی[3] سیبورگ[4] و با ستایش از شیوه‌هایی که تکنولوژی به تغییر بدن و ترکیب خلاقانهٔ انسان و ماشین منتهی می‌شود مواجه هستیم. این درست است که هارت و نِگْری این تغییرات را دارای نیروهای بالقوه‌ٔ رادیکال می‌دانند، اما نباید از خاطر دور داشت که «سایبر- انسانِ» دگرسان‌شدهٔ تکنولوژیکی غایتِ آمالِ سرمایه‌داریِ زیست‌سیاسی است و راهی برای گریز یا اجتناب از آن ندارد. درنهایت نیز می‌توان پرسش‌هایی را دربارهٔ قلمرویی که طغیان مالتیتود در آن رخ می‌دهد مطرح کرد. به‌زعم هارت و نِگْری، این قلمرو همان امپراتوریِ سرمایهٔ جهانی است، یک سطحِ[5] هموار و بدون راهِ خروج، فرایندی از صیرورت یا «شدن»[6] که تمایزات اقتصادی و ملی در آن در مسیرِ فرسایش و تلاشی قرار می‌گیرند. جدا از این مسئله که آیا امپراتوری دقیق‌ترین شیوه برای توصیف شرایط کنونی است یا خیر ـ در اینجا، من بدون اینکه ادعای افراطی هارت و نِگْری در باب پیدایش یک حاکمیت قضاییِ جهانیِ جدید را تفصیلاً مورد بررسی قرار دهم، مفهوم «سرمایه‌داریِ جهانی‌شده» را مفهومی می‌دانم که برای توصیف شرایط کنونی مناسب است ـ مفهوم امپراتوری، به‌عنوان فضایی هموار که به‌گونه‌ای فزاینده به‌وسیلهٔ کار و تولید غیرمادی تعریف شده است، تمایزات و آنتاگونیسم‌های عمده‌ای که در جهان به موجودیت خود ادامه می‌دهند و، درواقع، تحت سرمایه‌داری تشدید و نه تضعیف می‌شوند را بی‌اهمیت جلوه می‌دهد. این تمایزات «فضایی»[7] و «قلمرویی»[8] هستند[9]. برای

1. Cyber-punk.
2. Piercing.
3. Fetishisation.
4. Cyborg (Cybernetic Organism).
۵. اصطلاح «سطح» (surface) یکی از اصطلاحات فلسفهٔ ژیل دلوز است و براساس خوانشی دلوزی باید ادراک گردد. (مترجمان)
6. Becoming.
7. Spatial.
8. Territorial.
۹. این اصطلاحات را باید در بطن فلسفهٔ دلوز مورد توجّه قرار داد. (مترجمان)

نمونه می‌توان به بازتأیید ستیزه‌جویانهٔ حاکمیت دولت از طریق تدابیر تشدیدشوندهٔ کنترل مرز اشاره کرد. در اینجا باید همانند دلوز و گاتاری به جریانِ مداومِ قلمروزدایی[1] (از طریق سرمایه‌داری جهانی) و بازقلمروسازی[2] (بازتأیید هویت‌های ثابت ازجمله دولت، خانواده، ملت) توجه نمود (۴۲). این تمایزات' اقتصادی نیز هستند و نه‌تنها به تفاوت‌های میان غنی و فقیر، بلکه به وجود اقتصادها و شیوه‌های تولیدی متفاوت هم اشاره دارند؛ تفاوت‌هایی که نه‌تنها میان جهان شمال و جهان جنوب، بلکه درونِ خودِ این جهان‌ها نیز به چشم می‌خورند. ما نه‌تنها با جهان‌های کاملاً متفاوت کار و تولید مواجهیم ـ کارگران یقه‌سفید و برنامه‌نویسان کامپیوتر که به «کار غیرمادی» اشتغال دارند در کنار شیوه‌هایِ کارِ فوردی و حتی پیشا ـ فوردی، ازجمله نیروی کار بَرده، قابل مشاهده‌اند (۴۳) ـ بلکه میلیون‌ها نفر نیز هستند که اساساً از کار و از جریان‌های وابسته به سرمایه، یعنی تولید و مصرف، به دور افتاده‌اند: نیروهای قابل‌عرضه‌ای که در حلبی‌آبادها، کوخ‌گاه‌ها و اردوگاه‌های پناهندگی جهان جنوب ساکن هستند. با در نظر گرفتنِ این تمایزات، چگونه ممکن است که از جهانِ مشترکِ زندگی و کار ـ خصوصاً جهانی که به‌واسطهٔ «کار غیرمادی» تعریف شده است ـ سخن برانیم؟ همچنین، باید اشاره کرد که هارت و نِگْری «فضای هموار»[3] امپراتوری را فرایندی از «شدن» می‌دانند: یک واقعیت درون‌بودی[4] که بیش‌از آنکه کاملاً تحقّق‌یافته باشد، درحالِ گسترده شدن است. بااین‌حال، شواهد اندکی وجود دارد که این امر را حتی یک گرایش بدانیم: هر زمان که تمایز یا انفکاکی از میان می‌رود، فرایندهای سرمایه‌داری جهانی تمایز یا انفکاکی دیگر ایجاد می‌نمایند. ـ دیوارها، مرزها، موانع، تخاصم‌های اقتصادی، انحصارها و غیره ـ بر دشواری برساختن یک سوبژکتیویتهٔ سیاسی مشترک دلالت دارد. با در نظر گرفتن مجموعهٔ محرومیت‌ها و انحصارها و با تدقیق در شرایط زندگی افرادی که از جهانِ کار به‌طور کامل محروم شده‌اند یا به «کار غیرمادی» اشتغال پیدا نکرده‌اند، این پرسش مطرح می‌گردد که آیا مالتیتود، برخلاف توصیف هارت و نِگْری، سوژه‌ای به‌شدت انقطاع‌یافته و گسیخته نیست؟ درواقع، به بیان جورج کافنتزیس[5]، آنچه در پسِ انگارهٔ مالتیتود وجود دارد نوعی لنینیسم پنهان است که «کارگران دانش»[6]، به‌عنوان

1. Deterritorialisation.
2. Reterritorialisation.
3. Smooth space.
4.. Immanent.
5. George Caffentzis.
6. Knowledge workers.

برجسته‌ترین قشر مالتیتود، نقش پیش‌گامان انقلابی را در آن ایفا می‌کنند (۴۴).

ازاین‌روی، آنچه از همگامی‌مان با هارت و نِگْری حاصل می‌آید دقیقاً بت‌واره‌انگاری امپراتوری است. همان‌گونه که سرمایه‌داری، در نزد مارکس، نیرویی مترقّی و مدرنیزه‌کننده بود که برتری آن می‌بایست ستایش می‌شد، برای هارت و نِگْری نیز امپراتوری «مرحله‌ای» است که ما باید مسیرمان به‌سمت رهایی را از طریق آن پیگیری نماییم. بدین‌سبب نیاز است که بستر را برای رشد و بسط امپراتوری فراهم آوریم و مانعی در راه آن به وجود نیاوریم. از همین روی است که نِگْری از اتحادیهٔ اروپا و سایر یکپارچگی‌های سیاسی اروپایی حمایت می‌کند. اما، همان‌گونه که آنارشیست‌های کلاسیک[1] اشتیاق مارکس برای سرمایه‌داری، صنعتی شدن و تکنولوژی را مورد انتقاد قرار می‌دادند ـ و بر اثرات ویرانگر آن‌ها بر حیات انسان‌ها تأکید می‌کردند ـ ما نیز باید فاصلهٔ انتقادی خود را از امپراتوری حفظ کنیم. انتقادی که در اینجا به رهیافت هارت و نِگْری وارد دانستم را نباید ناشی از دغدغه‌ام برای تفاوت‌های فرهنگی یا ناشی از دل‌مشغولی‌ام برای دولت ـ ملت ـ که زوالش به‌گونه‌ای تدریجی صورتِ واقع به خود می‌گیرد ـ دانست. این انتقاد به‌طور مستقیم متوجه مرحله‌گراییِ مارکسیستیِ موجود در رهیافت هارت و نِگْری است. براساس این مرحله‌گرایی، ظهور مالتیتودهای جهانی[1] لحظه‌ای اجتناب‌ناپذیر در تاریخ خواهد بود و، لذا، لازم است که شرایط برای رشد و بسط هرچه بیشتر امپراتوری و تکنولوژی‌های مورداستفادهٔ آن و اَشکالِ جدید کار و زندگیِ مرتبط با آن فراهم گردد (۴۵). آنچه در رهیافت هارت و نِگْری قابل‌مشاهده است بت‌واره‌سازی امپراتوری به‌عنوان یک ساختار مفهومی است؛ این بت‌واره‌سازی سبب گشته است که آنان به شدیدتر شدنِ انفکاکات و تمایزاتِ اقتصادی وقعی ننهند یا، در صورت توجه جزئی، این انفکاکات و تمایزات را در رابطه‌ای دیالکتیکی با ساختار مفهومی مذکور قرار دهند. بت‌واره‌سازیِ تکنولوژی و زیست‌قدرت و ستایش از ترکیب انسان و ماشین برای تولید یک ارگانیسم انقلابی جدید جنبه‌هایی از این امر هستند.

رخداد[1] و زمانمندی‌های سیاسی کشمکش

اگر امپراتوری سیستمی از کنترل، نظارت و مداخلهٔ تکنولوژیکی است که تمامی ساحات

1. The Event.

حیات را در بر گرفته است، آنگاه می‌بایست در برابر آن مقاومت کرد و با آن مقابله نمود، نه اینکه با آغوش باز پذیرای رشد و بسطِ هرچه بیشترِ آن شد. اگر دیدگاه جبرگرایانهٔ مارکسیستی دربارهٔ تاریخ را نپذیریم ـ که به‌زعم من باید این‌گونه نیز باشد ـ آنگاه از یک دیدگاه رادیکال هم بی‌معناست که پیوستگی یا انسجام فزایندهٔ ساختارهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و زیست‌سیاسی شدنِ بیشینهٔ حیات را مورد حمایت قرار دهیم. ما باید از این حمایت دست کشیم و به وقته‌های گسست و انقطاع از امپراتوری بیندیشیم و وقته‌های مقاومت، رهایی و «خطوط گریز» از رژیمِ کنترلِ امپراتوری را در کانون توجه‌مان قرار دهیم. ما نباید به [زندگی] و فعالیت در قوالب تعریف‌شده به‌وسیلهٔ امپراتوری گردن نهیم. ما باید فضاهایی سیاسی را در بیرون از [چارچوب‌های] امپراتوری برسازیم. همان‌گونه که اشاره کرده‌ام، این امر بدان معنا نیست که ما باید به ایده‌های حاکمیت ملی یا شهروندی رجوع نماییم و آن‌ها را به‌عنوان ملجأگاه و علیه امپراتوری به کار بریم. افرادی همچون اشمیت در برابر موجودیت یک قدرتِ برترِ جدید موضع گرفته‌اند و رؤیای نضج گرفتنِ مجدد «کثرت‌جهانِ» دیرینِ دولت ـ ملت‌های حاکم را داشته‌اند. ما ـ حتی اگر هم بدانیم که این دولت ـ ملت‌ها با نضج گرفتن مجددشان دارای اَشکالِ پیش‌رونده‌تری می‌شوند ـ باید در برابر این موضع و در برابر این رؤیا مقاومت کنیم. یک پروژهٔ رادیکال‌تر باید بر پیدایش و پرورش فضاهای سیاسی خودآیین جدیدی تأکید کند که روابط جمعی و آزاد در آن‌ها امکان گسترش داشته باشند. این امر مستلزم تجربهٔ شیوه‌های جدید زندگی، کنش‌ها و ساختارهای سیاسی متفاوت ضداقتدارگرا و حتی اقتصادهای جایگزین است. این مباحث را در فصول آتی مورد کنکاش قرار خواهم داد، اما آنچه باید مورد تأکید قرار گیرد ایدهٔ گسستن از نظم موجود از همین نقطهٔ مکانی و زمانی، و پایان دادن به انتظار برای پیدایش مالتیتودها است.

[آلن] بَدیو نیز نیاز به گسستن از نظم موجود و برساختن فضاهای جدیدی برای سیاست را مورد تأکید قرار داده است. وی این‌گونه بحث می‌کند که [مواضع] اتونومیست‌هایی که از نِگْری الهام گرفته‌اند «بازنمایی‌کنندهٔ صرفِ اَشکالِ نوپیدای سازگاری با نظام سلطه هستند. «جنبش‌باوریِ» غیرقابل‌تشخیصِ آنان با استلزاماتِ ضروریِ سرمایه به‌گونه‌ای نامحسوس هم‌پیوند می‌شود و، به‌زعم من، هیچ فضای سیاسی حقیقتاً مستقلی را برنمی‌سازد» (۴۶). هرچند این امر تا حدی غیرمنصفانه است که انتقادات وارد بر نِگْری و اتونومیست‌های ایتالیایی را متوجه کلّ جنبش‌های ضدّسرمایه‌دارانه بدانیم، اما بَدیو در این اظهارنظر خود

محق است که رهیافتِ (هارت و) نِگْری دگرگونی‌ها و جریان‌های سرمایهٔ جهانی را تا حد زیادی بازتاب می‌دهد و آن‌ها بت‌واره‌سازی می‌نماید و، درنتیجه، ناتوان از گسستِ واقعی از آن است. فلذا، به‌زعم بَدیو، آن لحظهٔ گسستی که برای سیاست رادیکال ضرورت دارد باید با ابتنا بر یک اصل هستی‌شناختی متفاوت ـ یعنی با ابتنا بر «رخداد» و نه «تاریخ» ـ نظریه‌پردازی شود. «این ایده که دگرگونی و واژگونی را باید براساس وضعیتی کلّی مورد توجه قرار داد و این وضعیت را باید سرمنشأ دگرگونی و واژگونی دانست توهم‌آلود است. سرمنشأ هر کنش رادیکال که به دگرگونی می‌انجامد در یک نقطهٔ [خاص] می‌باشد که، در شرایطی ویژه، یک نقطهٔعطف رخدادی محسوب می‌گردد» (۴۷). «رخداد» لحظه‌ای از پیش‌بینی‌ناپذیری است که، در عین مشروط بودن به تاریخ و شرایطی که از آن‌ها برآمده است، به‌وسیلهٔ تاریخ و شرایط مذکور تعیّن نمی‌یابد و به فراسوی آن‌ها راه می‌برد و به پیدایش امری کاملاً جدید منتهی می‌شود. برای مثال، اجازه دهید انقلاب فرانسه را به‌عنوان یک «رخداد» مطمح‌نظر قرار دهیم: این انقلاب در بستر شرایط تاریخی خاصی ظهور یافت که با توسل به سایر شرایط مشابه با شرایط آن امکانِ توضیح یا تبیین کاملش وجود نداشت؛ این انقلاب لحظه‌ای از گسست از نظم موجود را در معنایِ هستی‌شناختیِ آن فراهم نمود و قلمرویی جدید و واگشت‌ناپذیر را برای سیاست و اندیشه به وجود آورد. به‌ویژه اینکه باید توجه داشت که رخداد ـ که ساحاتِ اصلیِ آن، به‌زعم بَدیو، عبارت از هنر، سیاست، علم و عشق می‌باشند ـ باعث ایجاد یک سوژهٔ جدید می‌شود: سوژه‌ای که دارای ارتباطی هم‌باشانه با رخداد است و گسست از جریان عادی امور را به‌واسطهٔ آن تجربه می‌نماید [و بدین‌سان دچار خرق عادت می‌شود] و، آن‌چنان‌که بَدیو در مثال معروف خود از پُل قدیس نشان می‌دهد، گویی از فضل و عنایت برخوردار می‌گردد و تعهد و وفاداری خود را به رخدادی که دربردارندهٔ فراشُدی از حقیقت است آشکار مُی‌سازد. درواقع، به‌واسطهٔ همین وفاداری به حقیقت رخداد است که فرد به سوژه تبدیل می‌شود (۴۸).

ما چگونه باید با این هستی‌شناسی شبه‌دینی رخداد، که توسط بَدیو بسط یافته است، مواجه شویم؟ مفهوم رخداد برای سیاست رادیکال از اهمیت برخوردار است، دقیقاً به این سبب که سیاست رادیکال در پی گسست از نظم موجود است و، لذا، متضمّن لحظه‌ای از پیش‌بینی‌ناپذیری و انقطاع و ابداع امری جدید و بدون پیشینهٔ قبلی است. ازاین‌جهت، آنارشیسم سیاستی است که بسیار بیشتر از مارکسیسم نمایانگرِ این عنصر پیش‌بینی‌ناپذیری است: در آنارشیسم، پیش‌از هر چیز، تأکید بر خودانگیختگی و خودآیندیِ انقلابی است.

هرچند، همچنان که در ارتباط با آنارشیسمِ کلاسیک مشاهده کردیم، این طغیان خودانگیخته ضمناً به‌واسطهٔ بسطِ روابطِ اجتماعیِ عقلانی مشروط و محدود می‌شود. درواقع، در اینجا تنشی در آنارشیسم وجود دارد که در فصل ۵ مورد بررسی قرار خواهد گرفت. به‌هرحال، می‌توانیم بگوییم که ایدهٔ رخداد به‌عنوان لحظهٔ گسست شدیداً با آنارشیسم هم‌نوایی دارد. علاوه‌بر این، بَدیو به کمون ۱۸۷۱ پاریس به‌عنوان نمونه‌ای از رخداد اشاره می‌کند. زیرا کمون پاریس دربرگیرندهٔ خودکنترلی مستقل کارگران بود و بینشی را دربارهٔ شیوهٔ تازه‌ای از زندگی در اختیار نهاد و، ازاین‌روی، گسست از نظم موجود را سبب گشت. کمون یک رخداد است، زیرا فضای سیاسی‌ای را برمی‌سازد که مستقل از دولت است.

بااین‌حال، آنچه در مفهوم‌پردازی بَدیو از رخداد قابل‌تردید و مسئله‌انگیز می‌باشد شکوه و ندرتِ آن است. به‌زعم بَدیو، رخداد سیاسی امری نادر است، آن‌چنان نادر که درواقع تقریباً هیچ‌گاه روی نمی‌دهد. درواقع، تنها چند لحظهٔ تاریخی وجود دارند که از ویژگی‌های رخداد برخوردارند: انقلاب فرانسه، که بَدیو آن را از ۱۷۹۲ تاریخ‌گذاری می‌کند کمون ۱۸۷۱ پاریس رخدادی از رخدادهای «مسلسل» آن محسوب می‌گردد، انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷، انقلاب فرهنگی چین در ۱۹۶۶ تا ۱۹۷۶ و، در پی آن، قیام دانشجویان و کارگران در فرانسه در مِی ۱۹۶۸ رخدادهای سیاسی مدنظر بَدیو هستند. لذا، گویی تمامی سیاست رادیکال با انقلاب فرهنگی به پایان رسیده است. درواقع، رخدادهای متأخرتر ـ رخدادهایی، همچون پیدایش جنبش ضدسرمایه‌داری جهانی، که به نظر من به همان میزان از اهمیت برخوردارند ـ توسط بَدیو به دیدهٔ حقارت نگریسته می‌شوند (۴۹)؛ امری که توجیه‌ناپذیر و غریب است. شیوهٔ مفهوم‌پردازی بَدیو از رخداد به میزان زیادی آرمانی و انتزاعی است. بَدیو با گردن‌فرازی و تبختر به انضمامی بودن مفهوم رخداد وقعی نمی‌نهد و به اَشکال هرروزینهٔ سیاست بی‌اعتنا است. اما، می‌توان گفت که رخدادهای سیاسی ناب براساس آنچه در زندگی هرروزینه در جریان است روی می‌دهند: ما می‌توانیم تجاربی ناب را در اَشکال متفاوت سیاست رادیکال خودآیین بیابیم. این تجارب در هر جا، در جنبش‌های بومی، در جنبش‌های بازپس‌گیری اراضی، در گونه‌های نوآورانهٔ کنش مستقیم، در اعتراضات و تظاهرات مردمی، و در کنش‌های متهورانهٔ نافرمانیِ مدنی[۱] قابل ردیابی هستند. بَدیو یا به تمامی این تجاربِ ناب بی‌اعتنا و بی‌توجه است و یا با نخوت و تکبر و به دیدهٔ حقارت به این تجارب می‌نگرد.

لذا درحالی‌که ایدهٔ رخداد سیاسی بااهمیت است، باید در برابر وسوسهٔ رمانتیک

کردن و تقدس بخشیدن به آن به سبک بَدیو مقاومت کرد. در برابر این جنبه از مفهوم‌پردازی بَدیو باید بر «هرروزینگی» امر خارق عادت تأکید نمود: این ایده که رخدادها بی‌شمارند و اَشکال بسیاری را به خود می‌گیرند. با این امر موافقم که نیاز به اَشکالی از سیاست است که از نظم موجود بگسلند و کردارها و هویت‌های رهایی‌بخشانهٔ جدیدی را به وجود آورند. و در اینجا بر این باورم که آنارشیسم، در جهان امروز، صورت درخوری برای این سیاست است. این امر دقیقاً به این سبب است که آنارشیسم به‌گونه‌ای درصدد استقلال از نظم دولتی است که سایر اَشکال سیاست مترصد آن نیستند. مسئلهٔ بَدیو این است که چنان معیار انتزاعی و دست‌نیافتنی‌ای را برای سیاست رادیکال مشخص می‌کند که به‌زعم وی تقریباً هیچ امر و هیچ تجربه‌ای به شکوه آن نائل نمی‌آید. «رخداد» برای بَدیو شبیه به معجزه پُلینی[1] است (۵۰).

خشونت انقلابی و وحشت

درواقع، از جانب بَدیو آن‌چنان تمایل و رغبت شدیدی برای بی‌همتا بودن و تکینه بودن مطلق رخداد سیاسی مشاهده می‌شود که گویا تنها شیوهٔ ظهور و بروز رخداد' خشونت و وحشتِ انقلابی است. این تمایل و رغبت آن‌چنان شدید است که گویا وحشت تنها معیار اصالتمند بودن رخداد است. در اظهارات بَدیو شاهد یک بت‌واره‌انگاری مشخص به‌خصوص در مورد وحشتِ ژاکوبنی سال‌های ۱۷۹۳ تا ۱۷۹۴ و، همچنین، برخوردی مطلوب با انقلاب فرهنگی در چین هستیم. این در حالی است که انقلاب فرهنگی چین رخدادی بود که خشونت غیرعقلایی به‌کارگرفته‌شده در آن به‌غایت افراطی و شیوهٔ راهبری آن به‌شدت منزجرکننده بود. درواقع، اسامی شخصیت‌های اقتدارگرایی همچون روبسپیر[2]، سن‌ژوست[3]، لنین و مائو بارها توسط بَدیو نمادهای وفاداری حقیقی به انقلاب و شورمندی راستین برای آن مورد اشاره قرار گرفته‌اند. وحشت در نزد بَدیو ـ با توجه ویژهٔ وی به سن‌ژوست ـ به شاخصِ فضیلتِ انقلابی و تضمین‌کنندهٔ آن در برابر ضعف و تباهی تبدیل می‌شود: «چه می‌خواهند آنانی که نه فضیلت و نه وحشت را طلب نمی‌کنند؟» (۵۱).

---

1. Pauline miracle.
2. Robespierre.
3. Saint-Just.

با تدقیق در آراء ژیژک درمی‌یابیم که رهیافت سرشار از ستایش وی در قبال سیاستِ وحشت‌آلود همچون ستایش بَدیو و بلکه آشکارتر از آن است. به‌زعم ژیژک، تنها راه نهادینه‌سازی یک طغیان دموکراتیک وحشتِ انقلابی است (۵۲). ترور برای ژیژک نیز، همچون بَدیو، به معیار اصالت انقلابی تبدیل می‌شود؛ آن‌گونه که وی مطرح می‌کند، خشونت معیاری برای پایبند بودن به اخلاقِ کردارِ انقلابی، معیاری برای متعهّد بودن به «در پیش‌گیری هدفِ» انقلابی و معیاری برای التزام به تحکیم انقلاب ـ که درواقع از طریق سرکوب بی‌رحمانهٔ مخالفان انقلاب صورت می‌گیرد ـ است. لذا، بارِ دیگر لنین، مائو و روبسپیر برای ژیژک به نام‌هایی مقدس تبدیل می‌شوند که وی علیه اهداف همیشگی‌اش یعنی لیبرال‌ها بدان‌ها متوسل می‌شود؛ لیبرال‌هایی که در پیِ «انقلاب بدون انقلاب» و، به‌بیانی دیگر، در پیِ انقلاب بدون پیامدهای خشونت‌بار آن هستند (۵۳).

مسئلهٔ خشونت و وحشتِ انقلابی آنارشیسم را با پرسش‌های بااهمیتی مواجه می‌سازد که به‌لحاظِ تاریخی با تروریسم غریبه نبوده‌اند. هرچند باید توجه داشت که دربارهٔ پیوند میان آنارشیسم و تروریسم به میزان زیادی مبالغه شده است و این امر به‌صورت یک عقیدهٔ قالبی درآمده است. اما، امروزه یک آنارشیست در پاسخ به مسئلهٔ خشونت چه باید بگوید؟ در عین تصدیقِ این امر که برخی اَشکال خاص خشونت ـ به‌خصوص در شکل پادخشونتِ تدافعی در برابر خشونتِ دولت ـ ممکن است بخشی از طغیان آنارشیستی باشند، اما امروزه هدف یک سیاست آنارشیستی باید تفوّق بر خشونت باشد. آنچه باید به‌عنوان افقِ اخلاقیِ آنارشیسم مطمح‌نظر باشد و در کانون توجه قرار گیرد عدم‌خشونت یا خشونتِ غیرخشونت‌آمیز است. این مفهوم با مفهوم «خشونت لاهوتی»، که والتر بنیامین آن را برساخته است، دارای قرابت است. آنچه سبب می‌شود به خشونتِ غیرخشونت‌آمیز این‌چنین جایگاهی ببخشیم سرشتِ خشونت به‌عنوان امری است که ارتباطی اقتدارگرایانه و برتری‌جویانه را طلب می‌کند و به خودآیینیِ «دیگری» تجاوز می‌کند. به همین علّت است که خشونت را ضرورتاً نباید نشانهٔ اصالتمندیِ سیاسی قلمداد کرد (۵۴). اما، مسئلهٔ اصلی خودِ خشونت نیست، بلکه توسل به خشونت از جانب دولت یا، به‌عبارت بهتر، دولتی شدنِ خشونت است؛ در اینجا است که «خشونت» به «ترور» مبدّل می‌گردد و ترس و رعب در معنای دقیق کلمه تجربه می‌شود. خشونتی که توسط یک نخبهٔ انقلابی برای تحکیم قدرت به کار می‌رود ـ همان‌گونه که آفرینندگان اَشکالِ متفاوت وحشتِ انقلابی، از ژاکوبن‌ها تا لنین و مائو، مورد ستایش بَدیو و ژیژک قرار گرفته‌اند ـ هیچ‌گاه رهایی‌بخش

نخواهد بود. چنین خشونتی نمی‌تواند به‌عنوان ابزاری آزادی‌بخش به کار آید و صرفاً به تحکیم ضدانقلابی‌ترین عنصر ـ یعنی، دولت ـ می‌انجامد. ژیژک دراین‌باره محق است که طغیان‌های دموکراتیک باید بسیار فراتر از تخطّی‌های گاه‌وبیگاهی باشند که از قانون صورت می‌گیرند؛ این طغیان‌ها در زمان‌هایی مشخص باید برسازندهٔ هویتی ایجابی برای خود باشند. اما، ژیژک در این مورد به اشتباه رفته است که این نهادینه شدن صرفاً در سطح دولت و صرفاً از طریق ایجاد ترور و به قیمت آزادی و استقلال فردی صورت می‌گیرد. ما باید پارادایم ژاکوبنی، که از طریق ژیژک و بَدیو مطرح شده است، را به‌عنوان پارادایمی منسوخ برای سیاست رادیکال طرد نماییم و، در مقابل، سیاست و اخلاق آنارشیستی را علیه تمام اَشکالِ خشونتِ دولتی مورد حمایت قرار دهیم؛ درواقع، آنارشیسم ـ در نظر من ـ تنها شکلِ سیاستِ رادیکال است که قادر به اجتناب از خشونت و ترور می‌باشد.

علاوه‌بر این، ژیژک در این نتیجه‌گیری خود نیز به اشتباه رفته است که وحشتِ ژاکوبنی نمونه‌ای است ازآنچه بنیامین ترور لاهوتی می‌نامد (۵۵). وحشتِ ژاکوبنی در واژگان بنیامین دقیقاً شکلی از خشونت قانون‌گذار[1] بود؛ خشونتی که قدرت دولت بورژوازی را استقرار بخشید. خشونت لاهوتی، برخلاف خشونت قانون‌گذار، گونه‌ای از خشونت است که در چارچوب رابطهٔ دیالکتیکی میان قانون و خشونت نمی‌گنجد؛ خشونت لاهوتی نه صرفاً با وضع کردن قانون هم‌پیوندی دارد و نه صرفاً با پاسداری نمودن از قانون مرتبط است. این‌گونه از خشونت از این جریان مداوم ـ که بازتأییدِ هموارهٔ دولت را سبب می‌شود ـ فراتر است:

> براساس توقّف این جریان مداوم، که توسط صورت‌های اسطوره‌ای قانون ماندگار مانده بود، براساس تعلیق قانون و نیروهایی که به آن‌ها وابسته است و نیروهایی که به آن وابسته هستند، و، در درجهٔ نهایی و به‌عنوان پیامدی از این امور، براساس براندازی قدرت دولت یک دورهٔ جدید تاریخی آغاز شده است (۵۶).

لذا، خشونت لاهوتی معطوف به آنارشیسم است: خشونتِ آن متضمن خون‌ریزی و تروریسم نخبگان انقلابی نیست، بلکه متضمن براندازیِ رادیکال قدرت دولت و فراتر

---

1. Law- founding.

رفتن از آن است. در برابر وحشتِ ژاکوبنی باید به اظهارات ژرژ سورِل[1] استناد جوییم: به‌زعم وی، توسل به خشونت در اعتصابات عمومی پرولتاریایی به معنای جایز شمردن کشتار و روا دانستن تحمیل اجباری یک نظم جدید نیست. وی بیان می‌کند که این خشونت با هدف تغییر روابط وی تمایزی اساسی را میان اجبار[2] ـ که صورتی از خشونت بورژوازی است (در اینجا، مقصود وی دقیقاً خشونت ژاکوبنی اوایل دهه ۱۷۹۰ است) ـ و خشونت ـ که درواقع گسستِ دگرگون‌سازِ غیرخشونت‌آمیزِ پرولتاریاها است ـ مشخص می‌سازد:

> اصطلاح خشونت باید صرفاً برای اَعمال انقلابی به کار برده شود؛ لذا، باید بگوییم که هدف اجبار تحمیل نمودن یک نظم اجتماعی معیّن است که در آن اقلیت حاکم است. درحالی‌که خشونت در پیِ نابودیِ آن نظم است. طبقهٔ متوسط از شروع دوران مدرن به اجبار متوسل شده است، درحالی‌که پرولتاریا هم‌اکنون با توسل به خشونت علیه طبقهٔ متوسط و علیه دولت واکنش نشان می‌دهد (۵۷).

در این فصل تلاش داشته‌ام تا جایگاهی را برای آنارشیسم در مباحثات معاصرِ نظریهٔ سیاسی رادیکال مشخص سازم. آن‌گونه که نشان داده‌ام، آنارشیسم دربارهٔ تلاش‌های حاضری صحبت می‌کند که در پیِ صورت‌بندی سیاستِ رادیکال' پس‌از مارکسیسم هستند؛ سیاستی که دیگر به عواملی مثل دولت، حزب و طبقه محدود نباشد. آنارشیسم قلمرو اخلاقی و سیاسی خود را در پروژهٔ خودآیینی پی می‌ریزد: از یک‌سو، با مقاومت در برابر این ایده که رهایی درون‌بودِ سازوکارهای سرمایه‌داری است و ازسویی دیگر، با پایداری در برابر این ایده که رهایی باید به‌لحاظِ هستی‌شناختی در قهرمان‌گرایی[3] رخداد و خونین بودنِ وحشت و ارعاب بنیان داشته باشد.

ولی ما چگونه دربارهٔ این خودآیینی می‌اندیشیم؟ این خودآیینی چگونه ظهور می‌یابد؟ و در کجا می‌تواند استقرار پیدا کند؟ از یک چشم‌انداز پست‌آنارشیستی، این فضاهایِ خودآیینی سیاسی هستند: پیدایش آن‌ها بخشی از گستردگی اجتناب‌ناپذیر

1. Georges Sorel.
2. Force.
3. Heroism.

نیروهای اجتماعی طبیعی یا مفصل‌بندی اصول اخلاقی و عقلانی جهان‌شمول نیست، بلکه به گسستِ امکانمند و مشخص از نظم طبیعی اشیا وابسته است. در اینجا است که پست‌آنارشیسم از آنارشیسمِ کلاسیک تفاوت می‌یابد. هدف فصل پنجم کندوکاو این جدایی و توصیف اقدام پست‌آنارشیستی ـ آن‌گونه که در فصل دوم شرح داده شد ـ علیه سایر چشم‌اندازهای آنارشیستی معاصر است.

یادداشت‌ها

(۱) نگاه کنید به مقالهٔ دنیل بن سعید با مشخصات زیر، که وی در آن به یک جریان لیبرتریَن اشاره می‌کند که در تمامی ساحات جناح چپ و اندیشهٔ مارکسیستی حضور دارد.
Daniel Bensaid, 'On a recent book by John Holloway', *Historical Materialism*, 13(4), 2005, pp. 169-92.

(۲) نگاه کنید به:

Newman, *From Bakunin to Lacan*.

(۳) نگاه کنید به:

Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil* (Appendix: 'Politics and Philosophy: An Interview with Alain Badiou'), trans. Peter Hallward (London: Verso, 2002), pp. 95-6.

(۴) اگر بخواهیم به نمونه‌ای از این امر اشاره نماییم، باید بازداشت اعضای یک کمون خودآیین در مناطق حومه‌ای فرانسه در اوایل سال ۲۰۰۹ میلادی را مطمح‌نظر قرار دهیم. این کمون موسوم به "Tarnac Nine" بود. اعضای این کمون به اتهام عجیب و نامعمول «پیشا ـ تروریسم» بازداشت شدند. فلذا، اقدامات تدافعی و بازدارندهٔ «دولتِ آزمونگر» علیه سیاست خودآیین با هدف واقعی «جنگ علیه ترور» صورت می‌پذیرند. برای پرداختن بیشتر به این بحث بنگرید به:

Alberto Toscano, 'The war against pre-terrorism: the Tarnac 9 and *The Coming Insurrection*', *Radical Philosophy*, 154, March/April 2009.

(5) Alain Badiou, *Metapolitics*, trans. Jason Barker (London: Verso, 2005), p. 70

(6) See Alain Badiou, *Polemics*, trans. Steve Corcoran (London: Verso,

2006), p. 264.

(۷) نگاه کنید به نقدی که اشتیرنر به دولت لیبرال وارد می‌داند: «معنای [واقعی] این دکترین که همهٔ ما از «برابری حقوق سیاسی» بهره‌مند می‌شویم چیست؟ معنای [عملاً موجود] این دکترین را نباید چیزی جز این دانست که دولت هیچ احترامی برای شخصیتِ من قائل نیست؛ من برای دولت، همانند هرکس دیگری، صرفاً کسی هستم بدون اهمیتی خاص که برانگیزانندهٔ احترام باشد»:

The Ego and Its Own, p. 93.

(8) Alain Badiou, *Being and Event*, trans. Oliver Feltham (London: Continuum, 2005), p. 110.

(۹) مفهوم خلأ (void)، یا نا ـ محاسبه‌مند بودنِ (uncounted) یک وضعیت، به استفادهٔ بَدیو از نظریهٔ مجموعه‌های ریاضی برای تنوریزه کردن هستی‌شناسی مرتبط است: «اگر بخواهیم به‌گونه‌ای واضح‌تر توضیح دهیم، باید بگوییم زمانی که کلّ یک وضعیت تحت انقیاد قانون امر واحد و سازگاری [consistency، در معنایی که در نظریهٔ مجموعه‌ها مدنظر است] درآید، به جهتِ درون‌ماندگاریِ (immanence) این وضعیت این امر لازم و ضروری می‌گردد که امرِ بس‌گانهٔ (multiple) محض ـ که با توجه به محاسبه‌مند بودن [وضعیت] غیرقابل‌بازنمایی است ـ امر تهی باشد» (*Being and Event*, p. 53). فلذا، به بیانی دیگر، خلأ عنصری از بس‌گانگی محض در یک مجموعه است که [از یک‌سو] نمی‌تواند محاسبه‌مند باشد و نمی‌تواند بازنمایی گردد، ولی [از سوی دیگر] موجودیتش، به‌گونه‌ای پارادوکسیکال [با سویهٔ پیشین]، برای محاسبه‌مند شدنِ سایر عناصر و، این‌چنین، برای سازگارمند شدنِ وضعیت لازم است.

(10) See Badiou, *Metapolitics*, p. 145.

(۱۱) بَدیو ارجاعات پیوسته‌ای به OP[1] می‌دهد: OP نام یک گروه مبارز و ستیزه‌جو است که بَدیو در آن عضویت دارد. این گروه برای حقوق کارگران مهاجرِ غیرقانونی در فرانسه مبارزه می‌کند. نگاه کنید به:

'Appendix: Politics and Philosophy: An Interview with Alain Badiou', *Ethics*.

(۱۲) نگاه کنید به بحث بَدیو دربارهٔ کمون پاریس در:

Polemics, pp. 257-90.

---

1. L'Organisation Politique (OP).

(13) Badiou, *Polemics*, p. 321.

(۱۴) درواقع، بَدیو به گرایش‌های عمدتاً لیبرتریَنِ انقلاب فرهنگی چین ازجمله کمون ۱۹۶۷ شانگهای علاقه دارد. وی انقلاب فرهنگی را به‌وجودآورندهٔ تجربیاتی جدید در سیاست رهایی‌بخش می‌داند که اقتدار حزب و دولت را به چالش کشیدند. اما این چشم‌انداز ازاین‌جهت به‌نوعی پرابلماتیک است که انقلاب فرهنگی نه‌تنها خشونت افراطی سایر انقلاب‌ها را دارا بود، نه‌تنها کمپ‌های بازآموزی را دایر نمود، نه‌تنها از ویژگیِ جزمیِ آموزه‌پرستی برخوردار بود، و نه‌تنها بر ویژگی‌های یک آیین شخصی ابتنا داشت، بلکه مائو از انقلاب فرهنگی اساساً به‌عنوان راهی برای تحکیم قدرت شخصی خود درون حزب کمونیست استفاده نمود. به‌بیانی دیگر، انقلاب فرهنگی چین به‌رغمِ برخورداری از ویژگی‌های ضداقتدارگرا و لیبرتریَن، انقلابی بود که از بالا «ایجاد شد». بااین‌وجود یک سنّت آنارشیستی متمایز در چینِ وجود دارد که بر انقلاب ۱۹۴۹ و میراث رادیکالیسم دموکراتیک در آن کشور اثر مهمی داشته است. نگاه کنید به:

Arif Dirlik, *Anarchists in the Chinese Revolution* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993).

(۱۵) نگاه کنید به بحث بِن نویس دربارهٔ مسئلهٔ ارتباط بَدیو با آنارشیسم در:

Ben Noys, 'Through a Glass Darkly: Alain Badiou's Critique of Anarchism', *Anarchist Studies*, 16(2), 2008, pp. 107-20.

(۱٦) نگاه کنید به:

Alain Badiou, 'The Flux and the Party: In the Margins of Anti-Oedipus', *Polygraph*, 15/16, 2004, pp. 75-92.

(۱۷) نگاه کنید به:

Bruno Bosteels, 'Post- Maoism: Badiou and Politics', *Positions*,3)13), 2005, pp. 575- 634.

(18) Badiou, 'The Flux and the Party: In the Margins of Anti- Oedipus', p. 80.

(۱۹) نگاه کنید به:

Simon Critchley, *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance* (London: Verso, 2007), pp. 111-14.

(20) Slavoj Žižek, 'Resistance is Surrender', *London Review of Books*, 15

November2007 .

(۲۱) نگاه کنید به:

Jacques Rancière, 'Who is the Subject of the Rights of Man?', *The South Atlantic Quarterly*, 103(2/3), 2004, 297-310.

(۲۲) مفهوم مسئولیت آنارشیک نسبت به دیگری آشکارا اخلاق لویناسی را به یاد می‌آورد؛ این اخلاقی است که توسط کریچلی در ایده‌اش در مورد درخواست ناکرانمند به کار گرفته شده است.

(۲۳) درواقع، بَدیو آن هنگام که دربارهٔ چپ پارلمانی فرانسه صحبت می‌کند نکتهٔ بااهمیتی را خاطرنشان می‌سازد. به‌زعم وی، عدم تأثیرگذاری چپ پارلمانی در فرانسه برای صورت‌بندی هرگونه جایگزین سیاسی اصیل ـ دقیقاً به‌عنوان پیامدی از مشارکت آنان در نظم پارلمانی ـ سرمایه‌داری ـ تا حدودی علّت شکست آنان از لوپن در مرحلهٔ اول انتخابات ریاست جمهوری سال ۲۰۰۲ بود. در اینجا، لوپن نشانه‌ای از نظم پارلمانی ـ سرمایه‌داری قلمداد می‌شود؛ نشانه‌ای که درونی این نظم است و آن را از بیرون تهدید نمی‌کند: «اما، اگر لوپن همگون با نظام سیاسی ما است، آنگاه مبارزان درراه رهایی هستند که باید با نظام سیاسی و، لذا، با لوپن ناهمگون باشند»، نگاه کنید به:

Polemics, p. 81 .

(۲۴) نگاه کنید به:

Critchley, *Infinitely Demanding*, pp. 111-12.

(۲۵) این به معنای غفلت از سرشت رادیکالِ شکل خاصی از سیاست هویت در بسیاری از جوامع غیرغربی نیست: برای مثال، اگر شخصی در ترکیه به هویت فرهنگ کُردی خویش اذعان نماید، این اقدام وی آشکارا بسیار مخاطره‌آمیزتر از اقدام مشابه فردی دیگر در بریتانیا یا در ایالات‌متحده است.

(26) Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in late Modernity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), p. 21 .

(۲۷) نگاه کنید به نقد اسلاوی ژیژک بر چندفرهنگ‌گرایی لیبرال در:

Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: the Absent Centre of Political Ontology* (London: Verso, 1999).

(28) Stirner, *The Ego and Its Own*, p. 280.

(۲۹) همان‌گونه که پری آندرسون[1] اشاره می‌کند، طبقهٔ کارگر جهان از سال ۲۰۰۲ تاکنون (۲۰۱۰) دو برابر، و معادل ۳ میلیارد نفر شده است. نگاه کنید به:

'Jottings on the Conjuncture', *New Left Review*, 48, November/December 2007, pp. 5-37.

(۳۰) نگاه کنید به:

Jacques Ranciè re, *The Nights of Labour. the Workers' Dream in Nineteenth-century France*, trans. John Drury (Philadelphia, PA: Temple University Press, 1989).

(۳۱) نگاه کنید به:

Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London: Verso, 2005).

(۳۲) نگاه کنید به:

Laclau, *On Populist Reason*, p. 232.

(۳۳) درواقع، ژیژک این‌گونه بحث می‌کند که یک جنبهٔ بت‌انگاری خاص در ساختار گفتمان پوپولیست وجود دارد که معطوف به سیاست راست رادیکال است و همین امر نیز آن را از سایر جنبش‌های توده‌ایِ برابری‌طلب ـ نظیر جنبش ضدجهانی شدن و جنبش حقوق مدنی ایالات متحده ـ متمایز می‌کند. برای بحث ژیژک دربارهٔ پوپولیسم بنگرید به:
In Defense of Lost Causes, pp. 264-333.

(۳۴) بااین‌حال، لاکلاو دربارهٔ امکان‌پذیر بودن یک سیاست بین‌المللی در امتداد جنبش ضدجهانی شدن سخن می‌راند. (نگاه کنید به: *On Populist Reason*, p. 231). بااین‌وجود، من این‌گونه بحث خواهم کرد که همین ماهیت فراملی و ضدحاکمیتی این جنبش است که عنوان «پوپولیسم» را برای آن مسئله‌انگیز می‌کند.

(35) Michael Hardt and Antonio Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire* (New York: Penguin, 2004), p. 101.

(36) Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), p. 350.

(۳۷) نگاه کنید به فصل «تولید زیست‌سیاسی» در:

Hardt and Negri, *Empire*, pp. 22-41.

---

1. Perry Anderson.

(38) Hardt and Negri, *Empire*, p. 29.

(۳۹) آلبرتو توسکانو[1] مسئله‌ای مشابه را مطرح می‌کند: «این امر مشخص نیست که آیا ادغامِ مفروضِ حوزه‌های متمایز در قالب یک پیوستار زیست‌سیاسی ما را واقعاً می‌تواند قادر سازد که سوژهٔ کمونیستِ جمع‌بنیاد را به‌نحوی از عملکردهای تولید و بازتولیدِ حیات جدا و منفک سازیم که محدود و محصور شدنِ آن به‌وسیلهٔ سازوبرگ‌های بی‌شمار کنترل زیست‌سیاسی متوقّف گردد».

نگاه کنید به:

'Always Already Only Now: Negri and the Biopolitical', *The Philosophy of Antonio Negri: Revolution in Theory*, Timothy S. Murphy and Abdul-Karim Mustapha (eds) (London: Pluto Press, 2007), vol. 2, pp. 109-28 at 113.

(۴۰) نگاه کنید به بحث برت نیلسون دربارهٔ مناقشهٔ میان آگامبن و نِگری دربارهٔ این مسئله در:

Brett Neilson, 'Potenza Nuda? Sovereignty, Biopolitics, Capitalism', *Contretemps*, 5, December 2004, pp. 63-78.

(۴۱) نگاه کنید به:

Hardt and Negri, *Empire*, p. 216.

(۴۲) نگاه کنید به:

Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurley (London: Continuum, 2004), p. 37.

(۴۳) نگاه کنید به نقد جورج کافنتزیس به تمرکز نِگری بر «کار تکنیکی ـ علمی» و «کار علمی» که درواقع باعث می‌شود وابستگی بخش‌های فرافن[2] به وجود صورت‌های فروفنِ[3] کار نادیده انگاشته شود: «درنتیجه، "محوطه‌های جدید در حومهٔ شهر" باید با رشد و نمو "فرایند اتوماتیک" در صنعت توأم باشند، شرکت کامپیوتر به کارگاه بهره‌کشی نیازمند است و وجود سیبورگ به وجود برده وابسته است»، نگاه کنید به:

'The End of Work or the Renaissance of Slavery? A Critique of Rifkin and Negri' (spring 1998), available at: http://www.korotonomedya.net/otonomi/

1. Alberto Toscano.
2. High- tech.
3. Low- tech.

caffentzis.html.

(۴۴) نگاه کنید به:

Caffentzis, 'The End of Work or the Renaissance of Slavery?'

(۴۵) نگاه کنید به این نقد واردشده بر تزِ هارت و نِگری دربارهٔ امپراتوری:

'Barbarians: the Disordered Insurgence', by Crisso and Odoteo, available at: http://www.geocities.com/kk_abacus/ioaa/barbarians.html.

(۴۶) نگاه کنید به:

Alain Badiou, 'Beyond Formalisation: an interview with Alain Badiou', trans. Bruno Bosteels and Alberto Toscano, *Angelaki*, 8(2), August 2003, pp. 111-36 at 121.

(47) Badiou, *Being and Event*, p. 176.

(۴۸) نگاه کنید به:

Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, p. 43.

(۴۹) در اینجا، آلبرتو توسکانو اظهار داشته است که سیاست ضدسرمایه‌داری جهانی با درک بَدیو از سیاست ناسازگار نیست. سیاست ضدسرمایه‌داری را نباید امری تلقی نماییم که به‌عنوان یک نیروی بالقوّه و درون‌ماندگار در سازوکارهای سرمایه‌داری جهانی درحالِ ظهور است؛ یعنی، همان جنبه‌ای از تز هارت و نِگری که بَدیو به‌طور خاص به انتقاد از آن پرداخته است. سیاست ضدسرمایه‌داری چالشی سیاسی برای رژیمِ استعلاییِ سرمایهٔ جهانی است. سیاست ضدسرمایه‌داری دیدگاهی جایگزین برای این رژیم است (چنانچه شعار آن نیز این است که، به هر جهت، «جهانی دیگر ممکن است»).

نگاه کنید به:

'From the State to the World? Badiou and Anti-Capitalism', *Communication & Cognition*, 37(3 & 4), 2004, pp. 199-224.

(۵۰) نگاه کنید به:

Alain Badiou, *Saint Paul: the Foundation of Universalism*, trans. Ray Brassier (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003).

دنیل بن سعید نیز مفهوم رخداد در نزد بَدیو را به معجزه شبیه می‌داند.

(51) Saint-Just cited in Badiou's *Metapolitics*, p. 128.

همچنین، بنگرید به بحث بَدیو دربارهٔ وحشت انقلابی به‌عنوان اصلی برای برابری‌خواهی در:

Logics of Worlds: Being and Event, 2, trans. Alberto Toscano (London: Continuum, 2009), pp. 25-7.

(۵۲) نگاه کنید به:

Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes* (London: Verso, 2008), pp.19-418 .

(۵۳) نگاه کنید به:

Slavoj Žižek, 'Robespierre, or, the "Divine Violence" of Terror', Introduction to *Virtue and Terror*, by Maximilien Robespierre, trans. John Howe (London: Verso, 2007).

(۵۴) علاوه‌بر آن، امروزه بسیاری از فعالان' خشونت را ناکارا در نظر می‌گیرند و برای مدّتی طولانی است که از انواع متفاوت مواجههٔ مستقیم غیرخشونت‌آمیز بهره می‌برند. نگاه کنید به:

David Graeber, 'The New Anarchists', *New Left Review*, 13, January-February 2002, pp. 62-73.

(۵۵) نگاه کنید به:

Žižek, 'Robespierre, or, the "Divine Violence" of Terror', p. x.

(56) Walter Benjamin, 'Critique of Violence', *Selected Writings, Vol. 1*, Marcus Bullock and Michael W. Jennings (eds) (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999), pp. 236-52 at 251-2.

(57) Georges Sorel, *Reflections on Violence*, trans. T. E. Hulme and J. Roth (New York: Collier Books, 1999), pp. 171-2.

فصل پنجم
بحث‌وجدل پیرامون آنارشیسم: هستی‌شناسی، اخلاق و اتوپیا

در فصل چهارم، ارتباط آنارشیسم با مسائل سیاست رادیکالِ امروزین را مورد کنکاش قرار دادم؛ تأکید به‌خصوص بر مسائلی بود که در نظریهٔ قارّه‌ای مطرح شده‌اند. درواقع، اشاره کردم که بسیاری از مضامین و دل‌مشغولی‌های اندیشمندان سیاسی رادیکال معاصر ـ به‌ویژه، ایدهٔ گونه‌ای از سیاست که فراتر از دولت، حزب و طبقه است ـ یک آنارشیسم تصدیق‌ناشده[1] را بازتاب می‌دهد. اما، همان‌گونه که نشان داده‌ام، آنارشیسم ـ با اتخاذ سیاست خودآیین در برابر دولت ـ نظریه‌ای را در باب سیاست رادیکال پیشِ روی ما می‌نهد که از نظریه‌های ساخته‌وپرداخته‌شده به‌وسیلهٔ سایر اندیشمندان منسجم‌تر است. آنچه در اینجا از اهمیتی اساسی برخوردار است طردِ رویکرد یا گرایشی است که به نام فوریت بی‌قیدوشرطِ انقلابی، متضمن جبرباوری اقتصادی، حائز مرحله‌گراییِ تاریخی و قائل به بت‌وارگیِ تکنولوژیکی است. طرد این‌چنین رویکرد یا گرایشی همانا بنیانِ تزِ نئومارکسیستی هارت و نِگْری است.

آنارشیسم، هم‌زمان، در برابر این میل [هرچند مقاومت‌ناپذیر] ایستادگی می‌نماید که رخداد سیاسی تنها در شکل وحشت‌آلود آن دارای اصالت است؛ میلی وسوسه‌انگیز که سرانجامی جز تقدّس‌یافتن [جایگاه] دولت ندارد.

طرح برداشتی از آنارشیسم همانند آن برداشتی که از ساحتِ مستقل سیاست حمایت می‌کند، ممکن است برای برخی به‌ویژه خود آنارشیست‌ها عجیب به نظر برسد. درواقع، آنارشیسم معمولاً به‌عنوان یک ضد ـ سیاست تلقی می‌شود. بااین‌حال، همان‌گونه که مطرح کردم، آنارشیسم همواره خود را در وضعیت نسبتاً پارادوکسیکالی یافته است،

1. Unacknowledged.

پارادوکسِ مطرح کردنِ براندازی دولت، و درعین‌حال اجبار به سازمان‌دهی جنبش‌های سیاسی و خلق استراتژی‌ها و برنامه‌های سیاسی. پست‌آنارشیسم حول این سرگشتگی میان سیاست و ضدسیاست عمل می‌کند. درواقع، پست‌آنارشیسم موضع پارادوکسیکال یک سیاست ضدسیاست یا سیاست ضدسیاسی را شامل می‌شود که این انفعال را به‌وجودآورندهٔ مفصل‌بندی‌های جدید و حاصل‌بخشی[1] از سیاست و اخلاق می‌داند. در این معنا انفصال میان سیاست و ضدسیاست همان چیزی است که می‌تواند انفصال «جامع[1]» نام گیرد: ترکیبی که در آن یک گزاره صادق است تنها اگر گزاره متضاد آن نیز صادق باشد. به همین شکل می‌توان گفت، سیاست در یک معنای رادیکال و آزادی‌خواه دارای یک هویت پایدار و سازگار است تنها اگر دارای یک بعد ضدسیاسی و درواقع اتوپیایی نیز باشد (در غیر این صورت درون چارچوب‌ها و تصورات سیاسی موجود گرفتار می‌شود). متقابلاً ضدسیاست نیز تنها در صورتی معنی می‌دهد که تکالیف سیاست را جدی بگیرد: بنا کردن، ساختن، سازمان‌دهی کردن، جنگیدن، اتخاذ کردنِ تصمیمات جمعی و ... چنین اقداماتی به‌هیچ‌وجه با آزادی‌خواهی آشتی‌ناپذیر نیست بلکه شروط واقعی آن است. به بیانی ساده، سیاست ضدسیاست اشاره به امکانیّت یک سیاست در بیرون و نهایتاً ورای دولت و تمامی ساختارهای سلسله‌مراتبی قدرت و اقتدار دارد. اما خنثی کردن چنین ساختارهایی نیازمند توسعهٔ ساختارها و فعالیت‌های جایگزین آزادی‌خواه و برابری‌خواه و نیز هوشیاری نسبت به پتانسیل اقتدارگرایی است که در هرگونه ساختاری وجود دارد.

پست‌آنارشیسم به انفصال یا تنش بین سیاست و اخلاق اشاره دارد. از یک‌سو، پست‌آنارشیسم از تلاش برای تحت‌الشعاع قرار دادن سیاست به نام اخلاق اجتناب می‌ورزد: پروژه‌ای که برای مثال می‌توان آن را در ایدئولوژی‌های حقوق بشر و انسانیت جهانی جست‌وجو کرد؛ هرچند در اینجا باید از پتانسیل رهایی‌بخش گفتمان‌های حقوق ازجمله گفتمان‌هایی که از حقوق بومیان یا مهاجرین «غیرقانونی» دفاع می‌کنند، چشم‌پوشی کرد. درعین‌حال، چشم‌انداز پست‌آنارشیستی از جایگزین کردن کامل اخلاق با سیاست و تلقیِ سیاست به‌عنوان حوزه‌ای کاملاً مجزا از اخلاق خودداری می‌کند. همان‌گونه که مشاهده کرده‌ایم، پست‌آنارشیسم با دل‌مشغولی اشمیتی به سیاست محض مخالف است که مبنی‌بر آن سیاست به‌عنوان بازی قدرت میان نیروهای متخاصم، دوست و دشمن، تلقی می‌شود. این پارادایم به حاکمیت و دولت جسمیت می‌دهد و غالباً خود را

1. Inclusive.

به شکل یک سیاست تجربی خشن توسعه می‌بخشد. سیاست باید توسط اخلاق مشروط شود، (اخلاق) نه به‌عنوان محکمه‌ای آسمانی که قضاوت را باطل کند بلکه به‌عنوان چیزی که هویت‌های سیاسی را دچار گسیختگی و اختلال کند (در معنای آنارشیک لویناسی که در فصل ۲ بدان اشاره شد) و آنان را به روی امکانیّت‌های دیگری بگشاید.

پساساختارگرایی و آنارشیسم

در فصل حاضر به شرحِ سیاست و اخلاق پست‌آنارشیسم پرداخته و آن را روشن می‌سازم. این کار را از طریق ایجاد تمایزات روشن میان پست‌آنارشیسم و سایر چشم‌اندازهای آنارشیستی معاصر انجام خواهم داد. نشان می‌دهم که به‌رغمِ برخی تفاوت‌های مهم، بخش بیشترِ تفکر آنارشیستیِ دورهٔ اخیر به کار کردن درون پارادایم هستی‌شناختیِ آنارشیسمِ کلاسیک و پیش‌فرض‌های انسان‌گرا و عقل‌گرای آن ادامه داده است. درحالی‌که استدلال کرده‌ام که نمی‌توانیم ایده‌ها یا پارادایم روشنگری که این موارد در آن مفصل‌بندی شده‌اند را وانهاده و رها کنیم، اما حداقل باید آنان را در معرض موشکافی انتقادی‌تری قرار دهیم. علاوه‌بر آن، همان‌گونه که در فصل حاضر نشان خواهم داد، برخی از محدودیت‌ها و ناسازگاری‌های آن زمانی روشن می‌شوند که شاهد هستیم چگونه این مقوله‌ها تفکر آنارشیستی را الهام می‌بخشند. در اینجا باید تأکید کنیم که پست‌آنارشیسم وقته‌ای است از پیوستگی و ناپیوستگی با آنارشیسمِ کلاسیک: پست‌آنارشیسم صفات سیاسی آزادی‌خواه، میل به انقلاب و تصور یک جامعه با روابط آزاد را در خود محفوظ نگاه می‌دارد درحالی‌که به‌طور ضمنی بنیان‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آنارشیسمِ کلاسیک را مورد تردید قرار می‌دهد. اما همین حرکت به فراسوی بنیادگرایی است که پست‌آنارشیسم را در موضعی بسیار مخالف با نظریهٔ آنارشیستی معاصر قرار می‌دهد. درواقع، همان‌طور که خواهید دید، تأثیر پست‌مدرنیسم یا به نظر من پساساختارگرایی بر تفکر آنارشیستی (۱) قویاً توسط تعدادی از نظریه‌پردازان مهم آنارشیستی مورد مخالفت قرار گرفته است.

در بخش‌های گذشته به طرقی بیان نمودم که پست‌آنارشیسم را می‌توان به‌عنوان پاسخی به وضعیت پست‌مدرن تلقی کرد. قبلاً طرح کرده‌ام که ما فاصلهٔ هوشیارانه خاصی را از پست‌مدرنیسم حفظ می‌کنیم (اصطلاحی که به صورتی بی‌ربط و غیرسازنده در حوزه‌های مختلفی به‌طور گسترده مورد استفاده قرار گرفته است)، اما برخی از استلزامات

کلیدی آن، به‌ویژه مسئلهٔ بنیان‌های عمیق هستی‌شناختی را مورد توجه قرار می‌دهیم. اگر بخواهیم دقیق‌تر صحبت کنیم، تفکر آنارشیستی باید برخی چشم‌اندازهای خاص را از نظریهٔ پساساختارگرایی (روان‌کاوی لکانی و واسازی) به عاریت بگیرد، چشم‌اندازهایی که به عقیدهٔ من می‌توانند در یک سیاست آنارشیستی[1] بدون از دست دادن یا تخریب انگاشته‌ها و اصول اصلی آن ترکیب شوند.

۱ـ ما نیز همسو با لیوتار باید نسبت به فراروایت‌ها تا حدودی بدبین باشیم. به بیانی دیگر، باید ایدهٔ مربوط به وجود چشم‌اندازهای اخلاقی و عقلانی جهان‌شمول و حرکت دیالکتیکی نیروهای تاریخی که تعیین‌کنندهٔ روابط اجتماعی هستند را مورد بازپرسی انتقادی‌تر قرار دهیم. این پنداشته‌ها کل‌گرا بوده و لذا تفاوت‌ها و تکینگی‌ها[1] را تقلیل داده، نادیده گرفته و سرکوب می‌کنند. اما مهم‌تر از همه، این امر بدان معنا نیست که باید بعد جهانی سیاست را واگذاشته و رها کنیم: بلکه صرفاً بدین معناست که دیگر نمی‌توانیم این بعد را همیشگی و تعیین‌شدهٔ تاریخی یا طبیعی تلقی کنیم؛ بلکه این چیزی است که باید به‌صورت عمدی بنا شود. اما بدبینی نسبت به فراروایت‌ها آن‌گونه که پساساختارگرایی غالباً بدان متهم می‌شود مستلزم این نیست که به نیهیلیسم، خردستیزی[2] یا نسبی‌گرایی اخلاقی نزول کنیم. این مسئله را در فصل حاضر مورد کنکاش قرار خواهم داد.

۲ـ باید پندارهٔ هویت‌های ذاتی را نیز واگذاریم؛ به بیانی دیگر این ایده که در اساسِ هویت‌ها و واقعیت‌های اجتماعی، مجموعه‌ای از ویژگی‌ها، خصوصیات و عاملیت‌های بالقوهٔ ثابت و همیشگی وجود دارند. هویت‌های اجتماعی ضرورتاً ثابت نیستند، بلکه اغلب نامتعین می‌باشند. انسان‌گرایی انسانِ روشنگری[3]، شخصیتی که دارای برخی ویژگی‌ها یا پتانسیل‌های اخلاقی و عقلانی مشخص و به‌عنوان بخشی از فرایند تاریخی یا توسعهٔ نیروهای اجتماعی ظهور خواهد کرد زین پس نمی‌تواند به‌عنوان یک پایه کاملاً متقاعدکننده برای سیاست تلقی شود. این بدین معنی نیست

---

1. Singularities.
2. Irrationalism.
3. The Man of Enlightenment.

که ما «انسان‌گرایی» را رد کنیم، یا اینکه نامردمی[1] را رواج دهیم، بلکه بیشتر یعنی آنکه دربارهٔ انسانیت به شیوه‌های متفاوت و متنوع‌تری بیندیشیم. همچنین بدین معنا نیست که ایدهٔ جامعه یا هویت‌های جمعی را طرد کنیم، بلکه یعنی هویت‌های جمعی تصادفی بوده و به‌صورت گفتمانی ساخته می‌شوند.

۳ـ لذا ما بر نقش زبان و گفتمان در ساخت روابط، فعالیت‌ها و هویت‌های اجتماعی تأکید می‌کنیم. اما به‌جای پذیرش مواضع ساختارگرا مبنی‌بر آنکه زبان یک نظام ثابت، عام، کاملاً تعیین‌کننده[2] و بدون یک بیرونی است، به شیوه‌ای اشاره می‌کنیم که ساختارهای گفتمانی خودشان ناپایدار بوده و غالباً چندپاره و ناکامل هستند. لذا در عین آنکه سوژه توسط زبان به‌عنوان یک ساختار خارجی مشروط می‌شود، اما توسط آن تعیّن نپذیرفته و دارای درجهٔ بالایی از استقلال و عاملیت آزاد است. اشاره به نقش سازندهٔ زبان بدین معنا نیست که سوژه رها شده یا به «جایگاهی» ثابت در یک ساختار تقلیل‌یافته است. ساختارهای گفتمانی[1] هم به‌عنوان مانع و هم به‌عنوان شرط آزادی عمل می‌نمایند.

۴ـ درنهایت، ما این بینش فوکویی را پذیرا هستیم که قدرت[1] سازنده است (بیشتر از آنکه صرفاً سرکوبگر باشد) و فراگیرتر از آن چیزی است که ممکن است تصور کرده باشیم. این استدلال که قدرت با روابط اجتماعی هم حدودوثغور است و در ساخت و تعریفِ هویت‌ها و اَعمال اجتماعی نقش بازی می‌کند بدین معنا نیست که سیاست غیرممکن بوده و سلطه برطرف شدنی است (آن‌گونه که بسیاری ادله آورده‌اند). بلکه بدین معناست که روایت انقلابی تاحدی غامض‌تر و مسئله‌انگیزتر شده و به زبان فوکو «بازی آزادی» درون و علیه محدودیت‌های مشخصی صورت می‌گیرد.

این نکات کلیدی که در یک چشم‌انداز پست‌آنارشیستی تلفیق شده‌اند، همان‌گونه که اشاره کرده‌ام، دشواری‌های خاصی را برای آنارشیسمِ کلاسیک در بردارند. به‌ویژه

---

1. Inhumanity.
2. All-determining.

ایدهٔ مربوط به یک ذات اجتماعیِ عقلانی که به‌صورت دیالکتیکی یا تکاملی به‌سوی یکسان‌سازی نیروهای اجتماعی و آزادی غایی انسانیت می‌رود را مسئله‌انگیز می‌کند. درعین‌حال، من این شرایط نظری را به‌لحاظِ سیاسی ناتوان یا ناسازگار با آنارشیسم نمی‌دانم. آن‌ها صرفاً به این معنا هستند که باید به‌طور کلی سیاست و به‌طور ویژه سیاست آنارشیست را به شیوه‌هایی نوین اندیشه کنیم.

آنارشیسم اجتماعی یا آنارشیسم به‌مثابهٔ سبک زندگی؟

هرچند ایده‌های پست‌آنارشیستی مطرح‌شده در بالا اخیراً مورد انتقاد برخی از متفکرین آنارشیست بوده است، منتقدینی که استدلال کرده‌اند که این ایده‌ها با آنارشیسم ضدیت دارد، هرگونه احساس هنجاریِ مؤثر برای کنش سیاسی را از آن ربوده و آن را در برابر نیهیلیسم، خردستیزی و نسبی‌گرایی اخلاقی تسلیم کرده است (۲). درحقیقت به‌رغمِ تفاوت‌های اصلی آن‌ها، دو شخصیت اصلی معاصر آنارشیست، موری بوکچین و جان زرزان در محکوم کردن سنت پست‌مدرنیسم/پساساختارگرایی با یکدیگر متحد هستند.

بوکچین در اثر جدلیِ خود به نام آنارشیسم اجتماعی یا آنارشیسم به‌مثابهٔ سبک زندگی[1] تأکید می‌کند که آنارشیسم اکنون در یک تقاطع قرار دارد و با دو مفصل‌بندی جایگزین روبه‌روست که مابین آن‌ها نیز یک شکاف غیرقابل‌عبور قرار گرفته است. این مواردِ جایگزین عبارت‌اند از آنارشیسم «به‌مثابهٔ سبک زندگی» که حول اشتیاق غیرمسئولانه، خودخواهانه و نیهیلیستی به استقلال و ابرازِ فردی متمرکز است؛ و جایگزین دیگرْ آنارشیسم «اجتماعی» است؛ پروژه‌ای به‌لحاظِ سیاسی متعهدتر و با جهت‌گیری جمعی که بوکچین آن را «آزادی اجتماعی» می‌نامد. درحالی‌کهِ جایگزین دوم بهترین سنت‌های آنارشیسم سوسیالیست را حفظ می‌کند و توسط آنارشیست‌هایی مانند باکونین و کروپوتکین مورد اشاره قرار گرفته و همچنین در جماعت‌های اسپانیایی و جنبش‌های کارگری آزادی‌خواهِ قرون ۱۹ و ۲۰ به نمایش درآمد؛ دومین جایگزین که بوکچین افرادی مانند اشتیرنر، گُدوین، نیچه، فوکو، اِما گدوین و به‌ویژه حکیم بِی[2] را در زمره آن‌ها جای

1. Socail anarchism or lifestyle anarchism.
2. Hakim Bey.

می‌دهد، «در لذت، نیهیلیسمِ پست‌مدرن و مفهوم متزلزلِ نیچه‌ای از برتری نخبه‌گرا[1] غرق شده و لذا کنشگری اجتماعی با معنا و تعهدِ استوار به پروژه‌های پایا و خلاقانه را کنار می‌گذارد» (۳). محور اصلی نقد وی آن است که یک‌سوی فردگرا، لذت‌جویانه و ملهم از لیبرالیسم در آنارشیسم توسعه‌یافته که تحت تأثیر منابع گوناگونی بوده است (مانند وجودگرایی (اشتیرنر) و پست‌مدرنیسم (فوکو) که صورت دیگری به خود گرفته‌اند) و نیز صوفیگری آنارشیستیِ[2] بی و بدوی‌گراییِ[3] زرزان که دارای مخاطرهٔ کشیدن آنارشیسم به‌سوی نافرمانی شخصی نیهیلیستی، ضدسیاسی و آنارشیستی جوانان بورژوایِ ناراضی[4] است. به‌زعم باکونین آنچه در این جو مسمومٔ‌کنندهٔ صوفیگری و لذت‌گرایی در خطر از دست رفتن می‌باشد، میراث جمع‌گرای آنارشیسم است که در آن مسائلی ازجمله برابری‌گرایی و مسئولیت اجتماعی بیش‌از آزادی شخصی در رأس نگرانی‌های انقلابی بوده و در آن سیاست با اصول عقل‌گرای روشنگری ـ محورِ استوار و بی‌نقصی هدایت می‌شده است. پست‌مدرنیسم برای این میراث عقلانی تهدیدکننده است چراکه در نظر بوکچین خردستیزی و نسبی‌گرایی را جشن گرفته و پروژه‌های انقلابی را به‌نفع طغیان‌های فردی علیه مواضع محلی قدرت کنار می‌گذارد.

دربارهٔ اثر جدلی بوکچین می‌توان فراوان سخن گفت. این اثر بیشتر نشانگر یک نوستالژی ناامیدانه برای آن چیزی که به تصور بوکچین آنارشیسم اصیل‌تر گذشته است. نوعی پوریتانیسم اخلاقی را در اینجا می‌توان دید که در آن معنایِ مسئولیت اجتماعی که فرضاً معرف جنبش‌های اولیهٔ کارگری و سوسیالیستی بود با تصویر قالبی از جوانان نافرمان و مجله‌های سبک زندگی[5] و گرایش‌های نیهیلیستی ویرانگرشان برابری می‌کند. این نقد به آنچه در تصور بوکچین بی‌مسئولیتی خودخواهانه و تن‌آسایی نارسیستی[6] مردم جوان تلقی می‌شود گویی در تعارض با نوشته‌های انتقادی اولیهٔ وی دربارهٔ مارکسیسم قرار دارد که طی آن مدل قدیمی جنبش پرولتاریایی را به‌عنوان مدلی منسوخ رد کرده و به‌جای آن اَشکال جدید سیاست آزادی‌خواه را مبتنی‌بر امکانیّت‌های یک جامعه «فراکمیابی[7]» و

1. Elitist superiority.
2. Anarcho- mysticism.
3. Primitivism.
4. Disaffected.
5. Lifestyle zines.
6. Narcissistic.
7. Post- scarcity.

فراطبقه‌ای پیشنهاد می‌کند (۵). علاوه‌بر آن، مطمئناً نادرست است اگر صورت‌های اخیر سیاست که به همراه جنبش‌های ضدسرمایه‌داری ظهور می‌کند را صرفاً به‌عنوان سیاست «به‌مثابهٔ سبک زندگی» از ذهن کنار بگذاریم، ولو آنکه سیاستی باشد که صرفاً مبتنی‌بر طبقه نیست. مطمئناً اهانت‌آمیز و غیرمنصفانه است اگر بسیاری از جوانانی که در سیاست رادیکال معاصر شرکت می‌کنند را صرفاً به این دلیل که بخشی از جنبش قابل تشخیص طبقه کارگری نبوده و به‌رغمِ میل بوکچین کمی بیش‌از حد فوکو و دِبور خوانده‌اند، به‌عنوان خودپرستانِ لذت‌جویی تصور کنیم که برای نفع خودشان به‌دنبال خرابی و ویرانی هستند. به‌رغمِ آنکه اینان به‌زعم بوکچین توسط اِگوئیسم خودخواهانه یا فردگرایی نیهیلیستی برانگیخته شده‌اند، امروزه کنش‌ها و اَعمال فعالان جوان برعکس آن را نشان می‌دهد: حسِ آنارشیک انسجام و مسئولیت آنان در قبال افرادی که سرتاسر جهان توسط سرمایهٔ جهانی استثمار شده و محرومِ مانده‌اند (۶). درحالی‌که بوکچین این اثر را سال‌ها قبل از «نبرد سیاتل»[1] (۱۹۹۹) و پیدایش جنبش ضدسرمایه‌داری جهانی به نگارش درآورد، تمایز ساختگی وی میان آنارشیسم اجتماعی و آنارشیسم به‌مثابهٔ سبک زندگی اقدامی است که اَشکال جدید سیاست آنارشیستی و فعالیت‌های سیاسی رادیکال را که مبتنی‌بر جنبش کارگری و هویت‌های تعریف‌شدهٔ طبقهٔ کارگری نیستند، نادیده می‌انگارد.

علاوه‌بر آن، تمایزی که بوکچین میان استقلال و آزادی برقرار می‌کند را بایست رد کرد. وی استدلال می‌کند که هرچند آنارشیسم «اجتماعیِ» سنتی در پیِ آزادی‌ای بود که به‌صورت جمع‌گرا و اجتماعی درک می‌شد؛ آنارشیسم به‌مثابهٔ «سبک زندگی» در جست‌وجوی یک پندارهٔ «آزاد» تر از استقلال است که مبتنی‌بر مدل فردگرایانه تملیکی[2] است و نشان‌دهنده بی‌توجهی خودخواهانه به نیازهای دیگران است. درحالی‌که آزادی به‌زعم وی اجتماعاً تأسیس شده و بیانگر تمایلات برابری‌خواهانه همگانی است، استقلال امری است فردگرا، من‌گرا و غالباً نیز غیرمسئولانه که دربرگیرنده «اِگوئیسم اشتیرنر»، روح‌گرایی عصر جدید، توسعهٔ نفس و «خودپرستی» بورژوایی است. باید اشاره کنیم که این تمایز میان استقلالِ فردمحور و آزادیِ جمع‌محور هیچ‌گاه بخشی از آنارشیسمِ کلاسیک نبوده است. حتی آنارشیست‌هایی که بوکچین آنان را در جبههٔ جمع‌گرایان آزادی اجتماعی قرار می‌دهد (مانند کروپوتکین و باکونین) هیچ‌گاه این امر را با استقلال فردی

1. Battle of Seattle.
2. Possessive individualism.

آشتی‌ناپذیر نمی‌دانستند. درواقع، هردوی این موارد گام‌به‌گام با یکدیگر حرکت می‌کردند. همان‌طور که باکونین می‌گوید: «من آزادی فردی‌ای را در ذهن دارم که بسیار دورتر از آنکه بخواهد توسط آزادی دیگران کنترل شود، توسط آن تثبیت شده و تا بی‌نهایت می‌گسترد» (۷). درحالی‌که این آزادی به‌لحاظِ اجتماعی مشروط شده بود و از طریق تعامل میان افراد با نیروهای اجتماعی و طبیعی که بخشی از آن بودند پدید آمده بود، اما هیچ‌گاه مستلزم انقیاد جمع‌گرایانهٔ آزادی فردی به نیازهای اجتماعی نبوده است. ایدهٔ آنارشیستی آزادی نشانگر و درواقع بیشینه کنندهٔ ("تا بی‌نهایت") ایدهٔ آزادی فردی یا استقلال است و آن را در تعارض با آزادی دیگران یا تمایل به برابری اجتماعی نمی‌بیند.

لذا به‌جای آنکه میان آزادی فردی (یا استقلال) و نیازهای اجتماعی تضادی ببینیم، ترجیح می‌دهم برحسب «برآزادی[1]» بیندیشم. همان‌گونه که در فصل اول اشاره کردم، برابری ـ آزادی مستلزم جدایی‌ناپذیری برابری و آزادی بوده و تضادی را میان آزادی فردی و آزادی برابری‌خواه جمعی و میان فرد و گروه نمی‌بیند؛ هرگونه محدودیت بر یکی به معنای محدودیت بر دیگری نیز هست. درواقع، من این اصل برابری ـ آزادی را برای آنارشیسم کانونی می‌دانم چراکه آن را، از یک‌سو، از لیبرالیسم و ازسویی دیگر، از سوسیالیسم متمایز می‌سازد. هردوی این ایدئولوژی‌های بدیل تنشی را میان فرد و جامعه و میان آزادی و برابری متصور هستند: لیبرالیسم تمایل به مادون قرار دادن نیازهای اجتماعی نسبت به نیازهای فردی و برابری نسبت به آزادی است؛ درحالی‌که سوسیالیسم برعکس آن را ترجیح می‌دهد. فقط آنارشیسم است که این تقابل را نمی‌پذیرد. بوکچین با تمرد از این تمایز و نسبت دادن نادرست آن به سنت آنارشیسم کلاسیک (یا حداقل برخی از حامیان آن) اقدام به فاش کردنِ تمایلات سوسیالیستی و نه آنارشیستی‌اش می‌کند. درواقع، معادل قرار دادن ایدهٔ استقلال فردی با فردگرایی تملیکی بورژوایی چیزی است که خود مارکس نیز آن را رد می‌کرد. مارکس نشان داد که این شیوهٔ تفکر دربارهٔ آزادی تا چه حد محدود و درنهایت نیز خودمتناقض است (و به پندارهایی مانند مالکیت خصوصی، بازار آزاد و آزادی برای استثمار دیگران منتهی می‌شود) و اینکه الغای فردگرایی بورژوایی توسط کمونیسم به معنای الغای آزادی و استقلال فردی یا فرودستی فرد به جمع نیست، بلکه برعکس، به معنای بسط قلمرو استقلال فردی، خودمختاری و آزادی بیان ورای این محدوده‌هاست (۸). اگر همانند بوکچین پندارهای استقلال و آزادی فردی را صرفاً به‌عنوان بخشی از سنت

1. Equaliberty.

آزادی‌خواهِ لاک و جان استوارت میل[1] تصور کنیم، آنگاه اهمیت کاملاً متفاوت فردگرایی را در سنت رادیکال نادیده گرفته‌ایم.

در اینجا می‌بایست معادل قرار دادنِ متفکرین پساساختارگرا مانند فوکو و همچنین اشتیرنر با لیبرالیسم و برداشت‌های لیبرال از فردگرایی را توسط بوکچین رد کنیم. اهمیت تفکر پساساختارگرا در نشان دادن این امر است که فرد لیبرالِ بورژوا آن‌قدر که تصور می‌کند مستقل و پایدار نیست؛ همان‌گونه که فوکو نشان می‌دهد، فرد در اغلب مواقع «اثر» روابط قدرت، دانش و رژیم‌های حقیقت است که برای وی هویتی را بنا می‌کنند. درواقع، به همین دلیل است که فوکو کلیت گفتمان فردگرای شورش فردی و آزادی حسی را مورد تردید قرار می‌دهد: زیرا «خودِ ذاتی» که به‌دنبال آزادی یا حقوق و آزادی‌های انسان بورژواست، «درحالِ حاضر نتیجهٔ استیلایی است بسیار عمیق‌تر از خودش»(۹). لذا آن‌گونه که بوکچین استدلال می‌کند، بسیار دورتر از حمایت از طغیان نارسیستی فرد علیه قدرت؛ فوکو به ما نشان می‌دهد که پروژهٔ آزادی فردی باید با احتیاط بیشتری مورد بررسی و مواجهه قرار گیرد. به طریق مشابه آن‌طور که بوکچین استدلال می‌کند، در اشتیرنر نه تجلیل از فردگرایی بورژوایی بلکه دقیقاً تردید رادیکال نسبت به همین سوژه را مشاهده می‌کنیم. درواقع، برای اشتیرنر ایدهٔ فرد بورژواییِ عقلانی و بیشینه‌کنندهٔ سود محدودیت و مانعی است برای بسیاری از امکانیت‌های رادیکال اِگو: در اینجا نباید اِگو را با انسان اقتصادی منفعت‌جوی لیبرالیسم اشتباه گرفت (این فی‌نفسه انتزاعی است از گفتمان‌های انسان‌گرا و لیبرال) بلکه اِگو را باید شالودهٔ هستهٔ اصلی هیچ بودگی‌ای[2] بدانیم که تجلیات مختلفی از «نفس» می‌توانند از آن مشتق شوند. لذا فردگرایی اشتیرنر بسیار رادیکال‌تر و سلیقه‌ورزانه‌تر[3] از آن است که به برداشت لیبرال محدود شود.

درحالی‌که بوکچین نکات مهمی را دربارهٔ تهی‌بودگی غیرسیاسی و پوچیِ مایه‌های اصلی «خودشکوفایی» معنوی عصر جدید مطرح می‌کند (و در پاسخ صرفاً می‌توانیم بگوییم که این موارد هیچ ارتباطی با آنارشیسمِ ملهم از پساساختارگرایی ندارد) اما تز او به‌طور کلی باید رد شود. همان‌گونه که اشاره کردم، آنارشیسم هیچ‌گونه تضادی را میان منافع جمعی جامعه و نیاز فردی به استقلال نمی‌بیند. تلقی نیاز به استقلال فردی

1. Lock & John Stuart Mill.
2. Nothingness.
3. Idiosyncratic.

به‌عنوان تمایلی مربوط به «سبک زندگی» بورژوایی هیچ‌گونه بنیان مشروعی در تفکر آنارشیستی ندارد. «شکاف غیرقابل‌عبوری» که وی میان آنارشیسم اجتماعی و آنارشیسم به‌مثابهٔ سبک زندگی ایجاد می‌کند، تخیلی است ناشی از حس حقارت وی نسبت به صورت‌های جدید و درحالِ پیدایش آنارشیسم. در اینجا باب بلَک[1] به یک تغییر پارادایمی (در معنای کوهنی آن) میان آنارشیسم قدیمی و کلاسیک که بوکچین آن را در نفَس‌های آخر تصور می‌نماید و آنچه وی آنارشیسم جدید می‌نامد، اشاره می‌کند. آنارشیسم جدیدی که به‌زعم وی به‌طور آگاهانه‌ای لذت‌جو، ضدسیاسی و فراچپ‌گرا است (۱۰). در عین آنکه موافق هستم که تغییر مشخصی در درک و فهم از آنارشیسم رخ داده (هرچند که در اینجا پنداره تغییر پارادایمی برای توصیف لحظات پیوستگی و ناپیوستگی با آنارشیسمِ کلاسیک بسیار ثقیل است) و در عین آنکه بوکچین را به‌عنوان بخشی از سنت آنارشیستی کلاسیک می‌پذیرم، اما رخداد این تغییر را در همان قلمروی موردنظر بلک درست نمی‌دانم. این بدان معناست که تفاوت میان آنارشیسمِ کلاسیک و جدید (یا آن‌گونه که من ترجیح می‌دهم، پست‌آنارشیسم) به معنای تفاوت میان یک موضع سیاسی و «چپ‌گرا» و موضع دیگری که لذت‌جو، ضدسیاسی و «فراچپ‌گرا» باشد، نیست. این امر به شکلی تمایز ساختگی بوکچین را بازتاب می‌دهد. اگر مقصود بلک از «امر ضدسیاسی»، «فراسیاسی» بودن به معنای عدم درگیری سیاسی باشد، آنگاه وی کاملاً در اشتباه است. همان‌گونه که طرح کردم، رفتار ضدسیاسی به معنای اجتناب یا عقب‌نشینی از تنازعات سیاسی نیست، بلکه به معنای براندازی انقلابی قدرت و سیاست رسمی است (به‌ویژه در صورت دولت‌گرای آن) و این امر دقیقاً یک رفتار سیاسی است؛ به همین دلیل است که ضدسیاست صرفاً در تصور آن به‌عنوان نوع خاصی از سیاست دارای معناست. علاوه‌بر آن، برای من هیچ معنایی ندارد که صورت‌های معاصر آنارشیسم را «پساچپ‌گرا» تلقی نمایم، اگر که مقصودمان از «پساچپ‌گرا» ترک و وانهادنِ افق رادیکال رهاسازی (رهایی) باشد. درحالی‌که آنارشیسم می‌تواند در این معنا که دیگر منتسب به جنبش کارگری یا سنت سوسیالیستی نیست، «پساچپ‌گرا» باشد، اما آشکارا یک برنامهٔ برابری‌خواه و ضدسرمایه‌دارانه را حفظ می‌کند.

لذا اگر «تغییری» هم از آنارشیسمِ کلاسیک به معاصر وجود داشته باشد، این تغییر در قلمرویی دیگر اتفاق افتاده است: در یک قلمروی هستی‌شناسانه. به بیانی دیگر، نوعی طردِ آنارشیکِ بنیان‌های عمیق تفکر آنارشیستی کلاسیک و نوعی اختلال

---

1. Bob Black.

در مقوله‌های معرفت‌شناختی آن روی داده است. همان‌گونه که در بالا ذکر شد، دیگر نمی‌توانیم بر ایده‌هایی دربارهٔ ذات انسانی، دیالکتیک یا شکوفایی عقلانی نیروهای اجتماعی صحه بگذاریم. لذا جدایِ از آنارشیسمِ کلاسیک، «تغییر پارادیمی» متضمن ترک پندارهٔ ابژهٔ اجتماعی عقلانی است که اساس اخلاق و فلسفهٔ انقلابیِ آن را شکل می‌داد. پست‌آنارشیسم به جهت‌گیری نظریه و عمل آنارشیستی به‌سوی همین طرد کلیت اجتماعی عقلانی اشاره دارد.

هستی‌شناسی "اکولوژی اجتماعی"

اگر باری دیگر به بوکچین رجوع کنیم، پنداره یک کلیت اجتماعی عقلانی و ادلهٔ مربوط به اینکه چرا باید آن را رها کرد، روشن می‌شود، همان‌گونه که استدلال کرده‌ام، بوکچین می‌تواند به‌عنوان بخشی از سنت آنارشیستی کلاسیک تلقی شود. مفهوم مرکزی و برنامهٔ بوکچین دربارهٔ «اکولوژی اجتماعی» نشانگر این ایده است که در بنیان روابط اجتماعی شکوفاییِ[1] طبیعی و تعیین‌شدهٔ تاریخیِ ظرفیت‌های عقلانی و اخلاقی انسان وجود دارد که به بخشی ازآنچه وی «اکولوژی آزادی[2]» می‌نامد، شکل می‌بخشد. این استدلال دقیقاً همسو با فلسفه‌های تکوینیِ[3] آنارشیست‌های کلاسیک قرن نوزدهمی است که مطابق آن روایت خاصی از آزادی و پیشرفت را می‌توان دید که از طریق شکوفایی یک کلیت اجتماعی تحرک یافته است (یک ذات یا ظرفیت که بخش طبیعی یا همیشگی جامعه است و پیدایش آن باعث هماهنگیِ عقلانی نیروهای اجتماعی و انسان شدن کامل انسان[4] می‌گردد).

روایتی مشابه را می‌توان در اکولوژی آزادی بوکچین یافت. در اینجا وی به پروژه وفق دادن اصل آزادی‌خواه سوسیالیستی یا آنارشیستی با نیازها و امتیازات یک «جامعهٔ اکولوژیکی» اشاره می‌کند. این امر مستلزم هماهنگ کردن انسانیت یا دنیای انسان ـ ساخت[5] (یا آنچه وی طبیعت ثانوی[6] می‌نامد) با طبیعت غیرانسانی (طبیعت نخستین)

1. Unfolding.
2. Ecology of freedom.
3. Developmental Philosophy.
۴. در اینجا مقصود Man با M بزرگ است. (مترجمان)
5. Human- made.
6. Second nature.

است. تعامل دیالکتیکی‌ای که منجر به سنتز اخلاقی میان این دو بعد می‌شود و بوکچین آن را طبیعت سوم[1] می‌نامد: که درواقع یک طبیعت متفکر کامل‌تر است و در آن اصول وحدت و کثرت ترکیب شده‌اند. این تعامل در قلمروی یک کلیت یا تمامیت عقلانیِ همواره ماندگار صورت می‌گیرد، هرچند که تاکنون کاملاً تحقق نیافته است:

> آنچه وحدت در کثرت در طبیعت را به چیزی بیش از یک استفادهٔ اکولوژیکیِ وسوسه‌آمیز برای وحدت در کثرت در جامعه تبدیل می‌کند مفهوم فلسفیِ اساسیِ تمامیت[2] است. مقصود من از 'تمامیت' سطوح متفاوت شکوفایی است، توسعه توانگری‌های افراد که هنوز در یک 'پتانسیل توسعه‌نیافته' پنهان مانده‌اند. این پتانسیل می‌تواند یک دانه گیاه تازه کاشته‌شده، یک نوزاد تازه متولدشده، یک اجتماع تازه تأسیس‌یافته و یا یک جامعهٔ نوبنیاد باشد (۱۱).

بوکچین عقیده دارد که این پندارهٔ 'تمامیت' همگن‌کننده نیست، اما نشان‌دهندهٔ تعاملی متغیر میان نیروها و خصوصیات طبیعی و اجتماعی است. اما نکته آنجاست که این تعاملِ نیروها به‌صورت دیالکتیکی به‌عنوان بخشی از یک شکوفایی عقلانیِ درحالِ آشکار که در طبیعت ماندگار و همیشگی است، تعیین می‌شود. در اینجا بوکچین به قاعدهٔ کلی[3] هگل اشاره می‌کند، «امر 'حقیقی' همه‌چیز است» و سپس آن را این‌گونه تغییر می‌دهد «همه‌چیز همان امر حقیقی است»:

> می‌توان از این معکوس‌سازی واژگان استفاده کرد برای گفتن آنکه امر 'حقیقی' در فرایند توسعهٔ خودشکوفایی نهفته است، نهفته در شکوفاسازی ویژگی‌های پنهان به‌سوی تمامیت و کمالشان، درست همان‌گونه که پتانسیل‌های یک کودک با وجود فزونیِ تجربیات و رشد فیزیکی به منصهٔ ظهور می‌رسند (۱۲).

بوکچین در جایی دیگر از این منطق خودشکوفایی به‌عنوان طبیعت‌گرایی دیالکتیکی[4]

1. Third nature.
2. Wholeness.
3. Maxim.
4. Dialectical naturalism.

نام می‌برد: فرایندی که طی آن یک استعداد نهانی تحقق یافته و خود را در تمامیتِ کمال خود توسعه می‌دهد (۱۳). تز کانونی بوکچین در درک وی از اکولوژی اجتماعی، این ایده است که امکانیّت‌های یک جامعهٔ آزاد (جامعه‌ای بدون سلسله‌مراتب و بیگانگی) در درون خودِ طبیعت جای دارد؛ علاوه‌بر آن، این امکانیت‌ها به شیوه‌ای عقلانی از طریق تعامل دینامیکی میان انسانیت و طبیعت درحالِ شکوفایی هستند. این امر در یک وضعیت مصالحه میان انسانیت و طبیعت به اوج خود خواهد رسید، تحقق اصل آزادی‌خواه و غیر سلسله‌مراتبیِ سازمان‌دهی توسط جوامع انسانی که تاکنون بخشی از نظم طبیعی بوده است: «پیوستگی و ماندگاری ما با طبیعتِ غیرسلسله‌مراتبی بدین معناست که یک جامعهٔ غیرسلسله‌مراتبی کمتر از یک اکوسیستم، تصادفی نیست» (۱۴). لذا پروژهٔ آزادی انسان باید در ارتباط با دنیای طبیعی‌ای که این پروژه از دل آن ظهور می‌یابد، برقرار شود؛ تحقق آن معادل با شکوفایی یک سرنوشت طبیعی عقلانی و هماهنگی انسان با جامعه طبیعی است.

این پنداره دربارهٔ به عمل آمدن آزادی انسان از طریق فرایند عقلانی روشنگری و توسعه اجتماعی کاملاً با آنارشیسمِ کلاسیک همسو است. و در اینجا ممکن است ایدهٔ باکونین مبنی‌بر آنکه آزادی مطلق با قوانین طبیعی توسعه می‌یابد، برایمان تداعی شود؛ که تحقق آن نیز صرفاً به همراه بصیرت و درک تدریجی از طریق مشاهده علمی و تحقیق عقلانی دربارهٔ شیوه‌هایی که این قوانین هستی ما را شکل می‌دهند، ممکن است: «در ارتباط با طبیعت، این برای انسان تنها راه ممکنِ بزرگی (منزلت) و آزادی است. هیچ‌گاه، هیچ آزادی دیگریِ نخواهد بود؛ چراکه قوانین طبیعی تغییرناپذیر و اجتناب‌ناپذیر هستند» (۱۵). به طریقی مشابه، به‌زعم کروپوتکین اصول جامعه‌دوستی و همیاری که بنیان‌هایی برای ساخت یک جامعهٔ آزاد و اخلاقی هستند، مقدمتاً در دنیای طبیعی بنیان دارند، جایی که به‌عنوان اصولِ بقای تکاملی در میان گونه‌های حیوانی عمل می‌کنند. اما در تمامی این روایت‌ها همانند روایت خود بوکچین میان این اصول آزادی‌خواه و همیارانه که در طبیعت ریشه دارند و نیروهای اقتدارگرایانه و سلسله‌مراتبی (نیروهایی که از طریق فرایندی از روشنگری عقلانی و انقلاب اجتماعی قابل مغلوب شدن هستند) نوعی تخاصم وجود دارد. علاوه‌بر آن، این روایت‌ها صرفاً یک بازگشت ساده را به طبیعت ایجاب نمی‌کنند، بلکه بیشتر در طلبِ بهره بردن از توسعه‌های تکنولوژیکی و پیشرفت‌های علمی برای مهار و اجرای این اصول طبیعی هستند.

اما اگر از استعارهٔ بوکچین استفاده کنیم، آیا می‌توانیم فرض بگیریم که امکانیّت‌های

آزادی انسان به‌مثابهٔ رازی که در انتظار افشا شدن است و به‌مثابهٔ گُلی که چشم‌به‌راه شکوفه دادن است، در نظم طبیعی ریشه دارد؟ آیا می‌توانیم فرض بگیریم که شکوفایی عقلانی امکانیت‌ها از طریق یک منطق اجتماعی و تاریخی محقق خواهد شد؟ این امر نوعی افتادن در دام ذات‌گرایی به نظر می‌رسد، در اینجا یک پوزیتیویسم تلویحی و ضمنی را می‌توانیم مشاهده کنیم که در آن پدیدهٔ اجتماعی و سیاسی توسط اصول طبیعی و شرایط قابل‌مشاهده به روش علمی، تعیین شده‌اند. در اینجا به نظر من باید تصور نظم اجتماعی مبتنی‌بر اصول عقلانی عمیق را رد کنیم. به بیان اشتیرنر، «ذات جهان برای آن‌کس باشکوه و جذاب است که به بنیان آن نگاه می‌کند (پوچی یا تهی‌بودگیِ آن)» (۱۶). به‌بیانی دیگر، بیشتر از آنکه یک عینیت عقلانی در بنیان‌های جامعه وجود داشته باشد، یک تمامیت طبیعی (همیشگی) که پتانسیل لازم برای آزادی انسان را در بر داشته باشد، نوعی پوچی و تهی‌بودگیِ خاص وجود دارد که به وجود آورندهٔ پیشامد و عدم تعیّن رادیکال و نه عینیت علمی است. این ایده توسط لاکلاو و موف نیز شرح داده شده است، که از ایدهٔ جامعه به‌مثابهٔ کلیتی که به روش عقلانی قابل درک است، اجتناب کرده و در عوض آن را به‌عنوان حوزه‌ای از تخاصم‌ها می‌بینند که به‌عنوان محدوده‌های گفتمانیِ آن عمل می‌کند. به بیانی دیگر، آنچه به جامعه حدود تعریفی آن را می‌دهد درعین‌حال نیز آن را به‌عنوان یک هویتِ منسجم و کامل واژگون می‌سازد. لذا لاکلاو و موف استدلال می‌کنند که «جامعه هیچ‌گاه به شکلی کامل جریان نمی‌یابد تا جامعه باشد، چراکه همه‌چیز در آن توسط محدوده‌هایش مورد نفوذ و رخنه هستند، امری که مانع می‌شود تا خود را به‌عنوان یک واقعیت عینی شکل دهد» (۱۷). تخاصم‌ها در اینجا نباید برحسب وضعیت طبیعی هابز، یعنی به‌عنوان جنگ انسان علیه انسان مورد تفکر قرار گیرند، بلکه بیشتر باید به‌عنوان نوعی گسست یا جابه‌جایی هویت‌های اجتماعی درباره‌اش بیندیشیم که از بستار جامعه به‌عنوان یک هویت منسجم اجتناب می‌ورزد.

حمایت از تعیّن‌نایافتگی و گشودگی هویت‌های اجتماعی امکانیّت‌های سیاست رادیکال را تضعیف نمی‌کند. آنارشیسم مستلزم بنیان‌های هستی‌شناختی عمیق مانند آنچه توسط مفهوم اکولوژی اجتماعی بوکچین مطرح می‌شود، نیست. برعکس، این نوع بنیادگرایی[1] سیاست را از طریق بنیان نهادن در یک تعین‌یافتگیِ زیستی و بینش ارگانیک از جامعه، محدود و محصور می‌کند. مجادلهٔ من بر سر این است که بیش‌از این نباید سیاست آزادی و رهایی‌بخشی را بر اساس این عبارات اندیشه کنیم. پیش‌فرض گرفتنِ یک

نظم اجتماعی عقلانیِ هماهنگ به‌عنوان برنامهٔ بنیادین سیاست و تلقی آن به‌عنوان امری که در روابط اجتماعی ماندگار و همیشگی است، متضمن بستار سیاست است. این امر در پیِ تثبیت و درحقیقت اهلی‌سازیِ سیاست رادیکال است. به‌جای تصور کردن سیاست رادیکال به‌عنوان بخشی از یک فرایند عقلانی یا لحظاتی از شکوفایی یک کلیت عینی، باید آن را به‌عنوان نقاط غیرقابل‌پیش‌بینی گسست از نظم اجتماعی موجود تلقی کنیم. اگر بخواهیم در اینجا موضع رانسیر را اتخاذ کنیم، می‌توان ایدهٔ یک نظم اجتماعی تعیّن‌یافته را به‌عنوان نظم «پلیس» تلقی کنیم که برخلاف آن سیاست همواره لحظه‌ای از گسست، جابه‌جایی و بیرونیت است (۱۸). برای رانسیر سیاست معادل دموکراسی است. بااین‌حال، دموکراسی را با یک رژیم ثابت از نهادها، اَعمال، هویت‌ها و حقوق[1] کاری نیست، بلکه بیشتر به لحظهٔ ناهماهنگی یا عدم پیوستگی اشاره دارد، لحظه‌ای که به‌واسطهٔ مطالبهٔ تودهٔ مردم (بخشی که توسط نظم اجتماعی و سیاسی محروم مانده و کنار گذاشته شده است) برای به‌حساب آورده شدن، ایجاد می‌شود. به‌ویژه آنکه، این مطالبه را بر اساس پیش‌فرض برابری با کل اجتماع مطرح می‌کنند. این امر صرفاً مربوط به مشارکت دادنِ تدریجی یک بخش خاص در کل نیست، بلکه بیشتر مسئله‌ای است مربوط به گسست میان بخشی که هیچ‌گونه جایگاهی ندارد (برای مثال، مهاجرین غیرقانونی و فقیر) و نظمی که نمی‌تواند با این بخش همراهی و مطابقت کند مگر آنکه خود را دچار بی‌نظمی و اختلال نماید.

با برخی شروط خاص، به نظرم می‌رسد که دیدگاه رانسیر نسبت به سیاست برای بازاندیشی دربارهٔ آنارشیسم بسیار مفید است. این به آن دلیل است که خود وی سیاست را نوعی جابه‌جایی آنارشیک نظمِ بخش‌ها، شباهت‌ها (صورت‌ها) و هویت‌ها می‌داند. در این صورت آیا دیگر می‌توانیم صحبت از جابه‌جایی خود آنارشیسم کنیم؟ این همان چیزی است که من تلاش کرده‌ام تا از طریق ایدهٔ پست‌آنارشیسم عملی نمایم: متزلزل کردن بنیان‌های هستی‌شناختی و هویت‌های ذاتی آنارشیسم. علاوه‌بر آن، آیا همسو با رانسیر می‌توانیم بگوییم که هرگونه نظم اجتماعی حتی آنی که مبتنی‌بر اصول آنارشیستی می‌باشد، نظم پلیس است؟ منظور رانسیر از «پلیس» دستگاه جبری دولت نیست، بلکه اشاره به نظم‌دهی عقلانی به مکان‌ها، نقش‌ها و هویت‌هایِ درون هرگونه اجتماعِ مبتنی‌بر «پاره‌پاره شدن امر محسوس[1]» دارد: همین نوعِ رژیم نشانه‌هاست که هر آنچه ادراک شدنی هست و نیست را تعیین می‌کند (۱۹). اگر این استدلال را بپذیریم آنگاه می‌بایست

---

1. Distribution of the sensible.

تصدیق نماییم که هر شکلی از سازمان‌دهی اجتماعی دربردارندهٔ روابطی از قدرت و انحصار خواهد بود (یعنی چنین روابطی فی‌نفسه با جامعه تلاقی دارد). شکی نیست که ساختارها و حدفاصل‌های جامعه یا اجتماع آنارشیستی گشوده‌تر، دموکراتیک‌تر و نیز کمتر از سایر جوامع محدودکننده و مسدود خواهند بود. بااین‌حال یک سیاست آنارشیستی باید همچنان نسبت به مخاطرهٔ اَشکال جدید قدرت که در جوامع فرضاً آزاد پیدایی می‌یابند، هوشیار باشد. مطمئناً این امر بدان معنا نیست که پروژهٔ اجتماعات مستقل آزادی‌خواه بیهوده است و می‌بایست رها شود؛ بلکه بیشتر یعنی آنارشیسم نباید به‌عنوان اخلاقی که قدرت در آن به‌صورت پیوسته مسئله‌انگیز شده و مرزها دائماً مورد بحث و نزاع هستند، لحاظ شود. آنارشیسم باید نسبت به امکانیّت‌های سلطه و نسبت به اجتناب‌ناپذیری نفاق و ناسازگاری حساس بماند.

برای مثال، اگر ایدهٔ بلدیه‌گرایِ[1] بوکچین را به‌عنوان پایه‌ای برای یک سیاست جدید شهروندی و تصمیم‌گیری دموکراتیک مورد بررسی قرار دهیم، آنگاه ایده‌های بسیار جالب و جذابی را برای نهادها و اَعمال آزادی‌خواه می‌توان یافت، شامل صورت‌های مختلف دموکراسی شورایی[2] و مرکززدایی. بااین‌حال، احتمال ظهور اَشکال جدید قدرت و محرومیت از دل این نهادها به‌ندرت مورد تأیید و تصدیق شده است. برای مثال، مقولهٔ شهروند که غالباً چنین اَعمال فراگیر محرومیت و امنیتی کردن[3] را همیشگی می‌کنند هیچ‌گاه به‌واقع در برداشت وی مورد پرسش و واسازی قرار نگرفته‌اند. به‌جای آن، با تصویری از ساختار سیاسی جامعهٔ اکولوژیکی عقلانی آینده مواجهیم. به‌عنوان بخشی از این بینش اتحادمحور[4]، بوکچین به مثال‌هایی ارجاع می‌دهد، مانند مدل‌های «سیاست درستِ[5]» مشارکت سیاسی که آن‌ها را از دموکراسی آتنی و مجامع[6] شهری نیوانگلند و همچنین اصول آرنتی و ارسطویی[7] زیستِ سیاسی شایسته به عاریت می‌گیرد (۲۰). درحالی‌که سیاست آنارشیستیْ مطمئناً می‌تواند به صورت‌ها و اَعمال دموکراتیک گذشته

---

۱. Municipalism، بلدیه‌گرایی برنامه‌ای سیاسی بود که توسط بوکچین توسعه یافت، وی در پی ایجاد شوراهای شهروندی دموکراتیک در خرده‌شهرها و محله‌های شهری بود به‌طوری‌که این شوراها به یکدیگر پیوسته و جایگزین دولت شوند و علاوه‌بر آن؛ دارای اتحاد دموکراتیک مستقیم باشند. (مترجمان)

2. Councile democracy.
3. Securitisation.
4. Confederalist.
5. Authentic politics.
6. Meetings.
7. Arendtian & Aristotelian.

نزدیک شود، اما مشکل[1] بیشتر در شیوه‌ای نهفته است که این بینشِ اتحادمحورِ بوکچین به‌عنوان بخشی از یک کلیت دیالکتیکی از وابستگی‌های متقابل اجتماعی و سیاسی تصور شود که به‌سوی خود ـ تحققِ‌بخشی توسعه می‌یابد (۲۱). بدین‌سان، این مدل اتحادمحور به‌عنوان تنها شکل سیاسی‌ای که یک جامعهٔ آزاد می‌تواند به خود بگیرد، تأیید می‌شود. بااین‌حال، اگر بخواهیم آنارشیسم را نه صرفاً به‌عنوان شیوهٔ اندیشیدن دربارهٔ صورت‌های آتی یک جامعهٔ آزاد، بلکه نیز به‌عنوان اختلال آنارشیکِ تمام اشکال سیاسی درک کنیم، آنگاه باید بر گشودگی سازنده و مکانِ منازعه و اختلاف تأکید داشته باشیم.

در بررسیِ سیاست موردنظر بوکچین، باید توجهی ویژه به تحلیل انتقادی رانسیر از آنارشیسمِ کلاسیک داشته باشیم:

> آنارشیسمِ تاریخی میان دو گرایش بنیادین در نوسان است: از یک‌سو، آنارشیسمِ تاریخی ظرفیت لازم برای قوهٔ اختراع انسان‌ها را در ارتباط با الگوی تکامل تاریخی که توسط علم مارکسیستی توسعه یافته است، به نمایش می‌گذارد. ازسویی دیگر، خودش را در سنت پرودونی به‌عنوان نمایندهٔ علم اجتماعی حقیقی و یک فرمول اجتماعی آماده برای استفاده در آینده بازنمایی می‌کند ... موری بوکچین در نظر من گویی در پیِ جاودانه کردن بینش ارگانیستی‌ای است که غالباً آنارشیسم به آن ارتباط داده شده است، بینشی که بنا به آن جامعهٔ منصف همانند گیاهی طبیعی است که به‌خوبی در خاک خود جای گرفته است. این بدان معناست که وی راه‌حل آنارشیستی[1] را کاربستِ یک فرمول توصیف می‌کند که فرض می‌شود درمانی است برای بیماری دولت. من بنا به دیدگاه خودم، به عباراتی مانند آماده برای کاربست در آینده اعتقادی ندارم. من بر این عقیده هستم که اَشکال رایجی از مخالفت با نظم موجود وجود دارند که درحالِ توسعه بخشیدن به صورت‌های آتی مشترک بودگی[1] هستند. نقد آنارشیستی و صورت‌هایی از تعامل که مرتبط با سنت کلاسیک هستند بعداز شکست دولت مارکسیستی و احزاب سوسیالیستی اهمیت تازه‌ای می‌یابند. اما این امر دلالت بر ملاحظه و بررسی چیزی دارد که آنارشیسمِ کلاسیک

---

1. being in common.

آن را به شیوه‌ای متناقض مورد قضاوت قرار داد: یک تفکر آنارشیستی، آنارشیسم به‌عنوان سیاست عملی[1] (۲۲).

اگر آنارشیسم بخواهد در این معنا به‌عنوان یک سیاست و نه به‌عنوان روایت تکوینی که توسط دانش علمی و حقوق طبیعی تقدیس شده، تلقی شود، آنگاه می‌بایست مقوله‌های هستی‌شناختی که بینش سیاسی بوکچین بر آن بنا شده است را رد کنیم. چون سیاستِ موردنظر بوکچین یعنی اکولوژی اجتماعی از طریق دیالکتیک و از طریق یک عینیت ارگانیک و عقلانی تعیّن و قطعیت یافته، لذا بستار متافیزیک را تحت تأثیر قرار می‌دهد. تلقی آنارشیسم به‌عنوان یک «سیاست عملی» و نه علم اجتماعی بدین معناست که آنارشیسم بدون این ضمانت‌ها و تعهدات دیالکتیکی و بنیان‌های طبیعت‌گرایانه عملی است؛ تأکید در اینجا بر محتمل‌الوقوع بودن و نوآوری عملی است و نه بر درک و فهم پایهٔ ارگانیک و فرجام عقلانی روایت آزادی انسان. جدایی از علم و آگاهیِ به بنیان‌های عمیق و تمایل به سیاست عمل و امور اتفاقی برای پست‌آنارشیسم امری کانونی است.

آنارشیسم به‌مثابهٔ بدوی‌گری

اگر بخواهیم ایدهٔ آنارشیسم را به‌عنوان گفتمان ترقی عقلانی و توسعه دیالکتیکی مورد تردید و پرسش قرار دهیم، آنگاه آیا باید آن را سیاست ضدتمدنی که با پندارهٔ پیشرفت در تضاد است، قلمداد کنیم؟ این دقیقاً همان موضعی است که توسط بدوی‌گرایِ آنارشیست یعنی جان زرزان اتخاذ شده است، که در نقد رادیکال تمدن به نام عصر طلایی ماقبلِ تمدن سهیم است: این دوره تصویری است از انسانِ عصر پارینه‌سنگی[2] که به‌طور طبیعی آزاد بود و تحت اجبار محدودیت‌ها و فشارها نبود. در اینجا گویی استدلال زرزان در تضاد مستقیم با استدلال بوکچین قرار دارد: درحالی‌که دومین استدلال ایدهٔ نوآوری و تکنولوژی و ترقی را تأیید نموده و امکانیّت‌های آزادی انسان را در جامعهٔ اکولوژیکی آینده می‌بیند، اولین استدلال بینشی کاملاً ویران‌شهری[3] (ضد آرمان‌شهری) به مدرنیته داشته و دورهٔ ماقبلِ

---
1. Practical politics.
2. Palaeolithic.
3. Dystopian.

هبوط آدم[1] را طلب می‌کند که در آن آزادی و یگانگی با طبیعت وجود داشت، وضعیتی که از روی بداقبالی آن را رها کردیم. به‌زعم زرزان امید آزادی انسان نهفته در تخریب کامل تکنولوژی و تله‌های تمدن و بازگشت به‌سوی هستی بدوی است: طغیان بدوی‌گری آینده (۲۳). علاوه‌بر آن به‌دلیل همین موضع ضدتمدن و طرد ویران‌شهرانهٔ تکنولوژی و ایدهٔ پیشرفت است که زرزان در اثر جدلی بوکچین به‌عنوان یک آنارشیست نیهیلیست محکوم می‌شود که در پی آنارشیسم «به‌مثابهٔ سبک زندگی» است. بااین‌حال این دو متفکر بیش‌از آنچه به نظر می‌رسد وجه مشترک دارند: هردوی آنان بر تمایل روشنگری به کمال اجتماعی[2] اصرار می‌ورزند. این همان ایدهٔ هماهنگی اجتماعی عقلانی و غلبه بر بیگانگی است. بوکچین این کمال اجتماعی را در آینده جست‌وجو می‌کند، درحالی‌که زرزان آن را در گذشته می‌جوید.

وجه مشترک آنان بیش‌ازپیش در مخالفتشان با پست‌مدرنیسم/پساساختارگرایی روشن می‌شود. همانند بوکچین، زرزان نیز پست‌مدرنیسم را معادل با نیهیلیسم، خردستیزی و نسبی‌گرایی می‌داند. وی از آن به‌عنوان یک «فاجعه» یاد کرده و استدلال می‌کند که پست‌مدرنیسم صرفاً بازتابی است از تجرید، چندپارگی و فقدان واقعیتی که توسط فراسرمایه‌داری[3] و مصرف‌گرایی ایجاد شده است. بااین‌حال، جدای از تلفیق مسئله‌انگیز پنداره‌ای عامیانه از پست‌مدرنیسم (که معتقدم دربردارنده بت‌وارگی سرمایه‌داری بوده و از نقد سازنده آن ناتوان است) و پساساختارگرایی که به نظر من اشتغال سیاسی بیشتری دارد، اما امری غریب است که زرزان پست‌مدرنیسم را به‌علت هجوم به انسان‌گراییِ روشنگری محکوم می‌کند: «پست‌مدرنیسم دو اصل از اصول اساسی انسان‌گراییِ روشنگری را واژگون می‌سازد: قدرت زبان برای شکل دادن به دنیا و قدرت آگاهی برای شکل دادن به نفس» (۲۴). بااین‌حال، گفتمان انسان‌گراییِ روشنگری به همراه ایده‌هایش دربارهٔ فرد آگاه عقلانی و رهاسازی انسان، محصولات تمدن هستند که زرزان آن را به‌طرزی خشن طرد می‌کند. درواقع زرزان در مقاله‌ای دیگر، استدلال می‌کند که خود زبان بیگانه‌کننده و سرکوبگر است چون ما را از رابطهٔ فوری و صحیح با دنیا جدا می‌کند (۲۵)؛ درعین‌حال نیز پست‌مدرنیسم را به‌علت تضعیفِ قدرت زبان برای شکل دادن به دنیا محکوم می‌نماید.

---

1. Prelapsarian.
2. Social fullness.
3. Hyper- capitalism.

عقلانیت و پنداره‌هایِ انسان‌گرای روشنگری دربارهٔ سوژهٔ مستقل و خودمختار در جوامع بدویِ ماقبل زبان‌شناختی که زرزان آن را تمجید می‌کند، چه معنایی خواهد داشت؟

جدایی از چنین لحظات خودمتناقض، آنچه در نقد زرزان از پست‌مدرنیسم آشکار می‌شود، تمایل به ابقای پنداره‌های اعتبار (صحت) و حضور است؛ این ایده که یک واقعیت ذاتی (چیزی درون خود) ورای گفتمان و بازنمایی وجود دارد. به‌زعم زرزان، آنچه پست‌مدرنیسم آن را تضعیف و ازهم‌گسیخته می‌سازد امکانیّت ارتباط صحیح با دنیا و ادراک حسیِ امر واقعی‌ای است که زبان میانجی آن نیست. اثر استراتژی‌هایی مانند واسازی به‌زعم زرزان غیرممکن کردنِ «ارتباط بی‌میانجی (مستقیم) است، صرفاً نشانه‌ها و بازنمایی‌ها باقی می‌مانند؛ واسازیِ جست‌وجویی است برای حضور و تکمیلِ پایان‌ناپذیر که لزوماً به تعویق می‌افتد» (۲۶). به همین دلیل نیز زرزان منتقد روان‌کاوی لکانی است، نظر به اینکه تحلیل لکان نشان می‌دهد لذت پیشانمادین[1] غیرممکن و دست‌نیافتنی بوده زیرا خارج از نظم زبان و بازنمایی قرار دارد.

تمایل زرزان برای بازگشت به ارتباطی صحیح با دنیا، تجربه‌ای بی‌واسطه از امر حاضر، همانند تمایل به بازگشت به وضعیت پیشاادیپی لذت و سرخوشی است: لذت بی‌واسطه و قبلی با مادر پیش‌از ابداع بیگانه‌کنندهٔ دال پدرانه. درواقع، توصیف‌های وی از جوامع بدویِ مبتنی‌بر شکار و گردآوری خوراک در دوره‌های پارینه‌سنگی که برایشان محدودیت‌ها و فشارهای ناشی از تمدن، مسئولیت‌های مربوط به سلسله‌مراتب‌های جنسیتی و اقتصادی و خشونت و بیگانگی‌های سرمایه‌داری، تکنولوژی و نیز تقسیم کار، اموری ناشناخته بود تداعی‌گر جوامع خوشی و لذت است، جوامع برائت و هماهنگی که در آن می‌شد رابطهٔ صحیح و بی‌واسطه را با محیط طبیعی تجربه کرد. زندگی کردنِ یک چنین هستیِ رام نشده‌ای بدون تکنولوژی، بدون کار اجباری، بدون ساختارهای خانواده و حتی بدون زبان و بازنمایی نمادین همانند تجربهٔ آزادی حقیقی و یگانگی کامل با دنیا است. به‌زعم زرزان، چنین جوامع بدویِ مبتنی‌بر شکار و جمع‌آوری خوراک جوامع لذت، وفور و برابرگرایی بودند.

ایدهٔ از دست دادنِ لذت مقدس و مبرا امروزه طنین قدرتمندی در مواجهه با تعدی‌های فراگیر و محدودیت‌های جوامع اشباع‌شدهٔ تکنولوژیکیِ ما دارد. در اینجا نباید نقد ویران‌شهری زرزان را بی‌اهمیت تلقی کرد. درواقع، ما اکنون یک هستی رام‌شده را در دوران

1. Presymbolic.

سرمایه‌داریِ زیست ـ سیاسی زندگی می‌کنیم، توأم با به‌کارگیری پیوسته تکنولوژی‌های نظارت و کنترل، کالاگونگی غیرصادقانه[1] و دست‌کاری زندگی بیولوژیکی و نابودی محیط طبیعی. جوامعِ جهان توسعه‌یافته بیش‌ازپیش شبیه به زندان‌های بزرگ و فرافن شده‌اند؛ با وجود دوربین‌های نظارتی، بانک‌های اطلاعاتی، تکنولوژی‌های زیست‌سنجی و محصور کردن عوام. آیا همهٔ ما توسط میل به نابودی زنجیرهایی که اسیرمان کرده‌اند، به گریز از این حصارها و به سیر آزادانه در وحشی‌گری طبیعت، گرفتار نشده‌ایم؟ آیا میل به گریز از اهلی شدن در شکل یک فانتزی اجتماعیِ قدرتمند تکرار نمی‌شود؟. درواقع، این همان طریقی است که باید از آن به بینش زرزان از جوامع بدویِ اصیل رهیابی کنیم. آن‌ها نباید به‌عنوان جوامع واقعاً موجود تلقی شوند؛ به‌رغمِ وجود وافر مطالعات انسان‌شناسانه که زرزان به‌عنوان شاهدی دال بر وجود هستی آنان مورد اشاره قرار می‌دهد، اما تمامی آن‌ها سوداگری محض هستند. آن‌ها را باید بیشتر نوعی اتوپیا تلقی کرد، تصوری ضدسیاسی از آزادی و استقلال که به‌عنوان یک اساس قدرتمند برای نقد شرایط معاصر عمل می‌نماید. همان‌گونه که زرزان با اشاره به افسانهٔ عصر طلایی بیان می‌کند، «باغ عدن یا هر آنچه بتوان نامید» همان خانهٔ اجداد متمرد پیشین ما و نشانگر میل کشاورزان سرخوردهٔ خاک به زندگی ازدست‌رفتهٔ مبتنی‌بر آزادی و آسودگی نسبی است» (۲۷). لذا اتوپیاباوری زرزان را در ارتباط با آزادی اولیه و مقدس نباید به‌عنوان چیزی تلقی کنیم که زمانی وجود داشته است، و نه حتی به‌عنوان چیزی که بتوان به‌عنوان بخشی از یک برنامهٔ ضدتمدن بدان رجوع کرد، بلکه به‌عنوان نوعی تصور و خیال منفی، نقطه‌ای از بیرونیت و فزونی که اجازه می‌دهد تا از محدودیت‌های ذهنی این دنیا گریخته و محدودیت‌های آن را منعکس نماییم. همان‌گونه که زرزان بیان می‌کند: «"تعریف کردن" یک دنیای بیگانه‌نشده امری غیرممکن و حتی غیرمطلوب خواهد بود، اما من تصور می‌کنم که می‌توانیم و می‌بایست تلاش کنیم تا ضددنیایی بودن[2] امروزین و اینکه چگونه بدین‌صورت درآمده را آشکار کنیم» (۲۸). ما نمی‌توانیم به هستی بدویِ شکار و جمع‌آوری خوراک برگردیم و نیز نمی‌توانیم به دورهٔ سرخوشی اولیهٔ (ابتدایی) طبیعت برسیم (زمانی که آن عصر طلایی را رها کردیم دیگر هیچ بازگشتی وجود نداشت). صرفاً می‌توانیم به جلو حرکت کنیم، با آنچه داریم کار کنیم، از برخی تکنولوژی‌ها اجتناب کرده و آن را نابود سازیم، دیگران را به کار گیریم و آنان را

1. Cynical.
2. Unworld.

متمدن سازیم، و مهم‌تر از همه فضاهایی بسازیم برای استقلال و برابریِ شیوه‌های نوینی از زندگی که ایستادگی کرده و از اهلی شدن گریزان‌اند.

اما نقطهٔ مسئله‌انگیز استدلال زرزان پندارهٔ ذات‌گرای وی است مبنی‌بر آنکه یک حضور قابل‌فهم عقلانی، یک عینیت اجتماعی که ورای زبان و گفتمان است، وجود دارد. به بیان لکانی، وضعیت پیشازبان‌شناختیِ لذت دقیقاً غیرقابل‌دسترس است: این وضعیت همواره توسط زبان که درعین‌حال آن را مختل و بیگانه می‌سازد، وساطت می‌شود. این یک لذت خیالی است، توهمی که توسط خود نظم نمادین به‌عنوان رازی در پسِ نقاب آن ایجاد شده است. ما در جهانی نمادین و زبان‌شناختی زندگی می‌کنیم و اندیشیدن دربارهٔ شرایط ابتدایی اصالت و بی‌واسطگی، یا تصور اینکه می‌توان حضوری اصیل را در پس نقاب نظم نمادین یا دسترسی زبان به دست آورد، امری عبث و بیهوده است. هیچ‌گونه بیرون‌شدگی‌ای از زبان و نماد وجود ندارد؛ و هیچ‌گونه بازگشتی به‌سوی واقعیت پیشااُدیپی نمی‌تواند ممکن باشد. اگر همانند زرزان برحسب بیگانگی صحبت کنیم به معنای تصور حضور ناب یا تمامیت ورای بیگانگی است که این خود امری ناممکن است. درحالی‌که حملهٔ زرزان به تکنولوژی و اهلی‌سازی بدون شک بااهمیت و معتبر است، اما بر یک ذات‌گرایی مسئله‌انگیز پایه‌ریزی شده که به‌طور ضمنی در پنداشت وی از بیگانگی وجود دارد.

مورد پرسش قرار دادن این گفتمانِ بیگانگی یک ژست محافظه‌کارانه نیست. آن‌گونه که زرزان اظهار می‌دارد، ما را از دلایل هنجارین برای اجتناب از سلطه محروم نمی‌کند. این بدان معناست که پروژه‌های مقاومت و رهایی‌بخشی نیازی ندارند که در یک حضور بی‌واسطه یا تمامیت مثبت که ورای قدرت و گفتمان موجودیت دارند، بنیان داشته باشند. بلکه سیاست رادیکال می‌تواند مبتنی‌بر لحظه‌ای از منفی‌بودگی[1] تصور شود: یک پوچی یا فقدان که سازندهٔ سبک‌های جدید ذهنیت و عمل سیاسی است (۲۹). به‌جای بذل‌توجه به یک صحت ازلی یا نخستین که بیگانه شده و درعین‌حال می‌تواند دوباره به دست آید (وضعیتی از هماهنگی که انحطاط سیاست خواهد بود) من معتقدم که بهتر است برحسب یک شکاف سازنده تفکر کنیم که در اساس هر هویتی قرار دارد، شکافی که گشودگی‌های رادیکالی را برای پیکربندی و عمل سیاسی ایجاد می‌کند.

1. Negativity.

اخلاق پست‌آنارشیسم

قبلاً اشاره کرده‌ام که به‌رغمِ تفاوت‌ها، بوکچین و زرزان هر دو (همانند آنارشیسمِ کلاسیک) در پارادایم روشنگری عمل می‌کنند و یک ذات اجتماعی عقلانی یا تمامیت را پیش‌فرض می‌گیرند: ذات یا تمامیتی که یا از دست رفته و نیازمند بازیابی است یا اینکه در آینده و طیِ فرایند توسعهٔ دیالکتیکی محقق خواهد شد. استدلال من این بوده که این بینش هستی‌شناختی[1] امر سیاسی را مصادره، جهت آن را تعیین و گشودگی و محتمل‌الوقوع بودنی که درخور آن است را از بین می‌برد. این ایدهٔ گشودگی و تصادفی بودن به حوزهٔ اخلاق نیز اشاره دارد. همان‌گونه که نشان داده‌ام، اخلاق امری است که سیاست را به روی آنچه ورای محدوده‌هایش وجود دارد، می‌گشاید و گرایش حکومت‌کنندگی[1] هویت‌های سیاسی را بر هم زده و مختل می‌سازد. در این معنا چون پست‌آنارشیسم دربردارندهٔ لحظه‌ای از انقطاعِ آنارشیک است، لذا به شیوه‌ای از تفکر کردن دربارهٔ سیاست بدل می‌شود که عمیقاً دارای مشغولیت اخلاقی است. پست‌آنارشیسم می‌تواند به‌عنوان شیوهٔ بازنمایی لحظهٔ سرگشتگی‌آورِ تنش میان سیاست و اخلاق تلقی شود.

بااین‌حال، مقصود ما از اخلاق در اینجا چیست؟ آیا می‌توانیم از یک درک پست‌آنارشیستی ویژه از اخلاق صحبت کنیم؟ مسئلهٔ اخلاق و ارتباط آن با سیاست رادیکال در مواجهه با آنچه ظاهراً ممکن است به‌عنوان دو پدیدهٔ متناقض به نظر رسند، از اهمیت برخوردار می‌گردد. از یک‌سو، نوعی غیرمشروع‌سازیِ مقوله‌های اخلاقی جهانی رخ داده که امروزه می‌تواند در تکثر مواضع اخلاقی، عقاید مذهبی، حساسیت‌های اخلاقی و شیوه‌های زندگی یافت شوند. ازسویی دیگر، شاهد گرایش هیستریایی به بازخلق امور اخلاقی مطلق هستیم: برای مثال، چیزی که می‌تواند در ساخت اخلاق (مبتنی‌بر پنداره‌های لیبرال از حقوق انسانی) به‌عنوان یک ایدئولوژی جهانی یا در ظهور غیرمعمولِ بدترین انواع دگماتیسم دینی و محافظه‌کاری مشاهده گردد. این وضعیت پارادوکسیکالی است که تحت شرایط پست‌مدرنیته اخلاق با آن مواجه است. درحالی‌که همسو با لیوتار می‌توان غروب فراروایت‌ها را تصدیق کرد (ازجمله الزام اخلاقی جهان‌شمول کانت را) اما غالباً استلزامات چنین امری مبهم است. به‌جای ایجاد آزادی، گاهی می‌تواند منتهی

---

1. Sovereignising.

به تحمیل وجدانی[1] خشن شود. در این معنا، بنیادگرایی اخلاقی و مذهبی نشانه‌ای است از «وضعیت پست‌مدرن». امروزه انحطاط اقتدار سنتیِ قانونِ اخلاقی و حکم جهانی با مواردی همراه است ازجمله «کمیته‌های اخلاق» و روح‌گرایی عصر جدید در یک تلاش ناامیدانه برای بازخلق مکان اقتدار و برای پنهان کردن فقدان در نظم نمادین. آزادی‌ای که نوید انحطاط اقتدار نمادین و اخلاقی سنتی بود اکنون به مجموعهٔ جدیدی از فشارها و ممنوعیت‌ها ختم شده است. به بیان لکانی که اصول داستایوفسکی[2] را معکوس کرد، «اگر خدا مرده است، اکنون هیچ‌چیز جایز نیست» (۳۰).

بااین‌حال چگونه یک نوع سیاست رادیکال که مشغولیت اخلاقی دارد مانند آنارشیسم می‌تواند به این وضعیت پاسخ دهد؟ یک پاسخ مکفی نمی‌تواند صرفاً آزادی‌خواهی خامی باشد که فروپاشی اقتدار اخلاق سنتی را به‌عنوان لحظهٔ آزادی وجودی جشن می‌گیرد. امور تا این اندازه ساده نیستند: همان‌گونه که لکان اشاره کرده است، پروژه رهایی از دین اغلب به‌واسطهٔ ظهور ممنوعیت‌ها و قوانین جدید و میل تازه به اقتدار غامض می‌شود (۳۱). تخطی کردن از قانون به‌خاطر خودش منتهی به بازخلق آن می‌شود. همان‌گونه که تلاش خواهم کرد تا نشان دهم و برخلاف آنچه استدلال شده است، پست‌آنارشیسم به نیهیلیسم و نسبی‌گرایی راه نمی‌برد (بلکه متکی بر امکانیّت‌های اخلاقی آنارشیسمِ کلاسیک است) به‌ویژه اخلاق انسجام و برابری، مخالفت با سلطه و احترام به استقلال دیگران. اما این کار را بدون ضمانت‌های هستی‌شناختی مقوله‌های عقلانی و اخلاقی جهان‌شمول صورت می‌دهد. درحالی‌که آنارشیسمِ کلاسیک اقتدار اخلاقی تقدیس‌شده در دین را رد می‌کرد، اما در عوض اقتدار اخلاقی مبتنی‌بر طبیعت، عقل و علم را تأیید می‌نمود؛ به‌زعم کروپوتکین و باکونین، طبیعت دربردارندهٔ واقعیت‌های اخلاقی و عقلانی است که از طریق مشاهدهٔ علمی قابل تشخیص هستند. وقتی کروپوتکین اظهار کرد که طبیعت «نخستین معلم اخلاقی انسان» بوده است درحالِ استقرار و پایه‌ریزی درکی از اخلاق در قطعیت‌های تکامل زیست‌شناختی بود. درحالی‌که گُدوین تصمیم‌گیری اخلاقی را حافظ استقلال فردی می‌دانست که «حقِ قضاوت خصوصی» را به کار می‌گیرد، اما درعین‌حال وی (گُدوین) این امر را به‌عنوان بخشی از فرایند اخلاقی جهانی و کمال‌پذیری[3] عقلانی قلمداد می‌نمود.

---

1. Superego.
2. Dastoyevsky.
3. Perfectibility.

> بااین‌وجود، اگر پست‌آنارشیسم این نوع بنیادگرایی اخلاقی را مورد تردید قرار دهد، آیا هنوز می‌تواند تعهد به عمل اخلاقی را حفظ نماید؟ به‌زعم بنیامین فرانک نه نمی‌تواند، وی استدلال می‌کند که پست‌آنارشیسم به یک ذهن‌گرایی رادیکال راه می‌برد (نسبی‌گرایی اخلاقی که در آن فرد به شیوه‌ای من‌گرایانه مختصات اخلاق ویژه خود را تعیین می‌کند) و لذا امکان توسعهٔ ارتباط سیاسی و اخلاقی را با دیگران نامناسب می‌کند. این موضع ذهن‌گرا منتسب به اشتیرنر است که وی به‌زعم فرانک گفتمان‌های عقلانی و اخلاقی جهان‌شمولِ مجسم در انسان‌گرایی روشنگری را رد کرده و به‌جای آن‌ها انسان‌گرایی اَعلی و غیراخلاقی اِگوئیست خودسازنده را مطرح می‌نماید: بااین‌حال، جایگزین (پیامدگرا[1] و تکلیف‌شناسانه[2] آنارشیسم) که توسط برخی فردگرایان اِگوئیست و پست‌آنارشیست اتخاذ شده است یعنی ذهن‌گرایی رادیکال، بر اساس استدلالی مشابه امری است ناکافی. اگر ذهن‌گرایی بر حق باشد، آنگاه امکانیّت مکالمهٔ اخلاقیِ معنادار را محدود می‌کند، سلسله‌مراتب‌هایی را میان الگوی آزادشده و مابقی به وجود می‌آورد و نمی‌تواند به‌قدر کفایت الگوی اخلاق را بدون توسل به سایر اَشکال اجتماعی که آنان را طرد می‌کند، تبیین نماید (۳۲).

بااین‌حال، جدای از این مسئله که من درک خود از اخلاق پست‌آنارشیستی را کاملاً بر اساس اِگوئیسم قرار داده باشم، اشتیرنر را برای بازاندیشی اخلاق برحسب تکینی‌ها نیز کارا قلمداد می‌کنم. علاوه‌بر آن، همان‌گونه که اشاره کرده‌ام، نقد اشتیرنر به اخلاق نباید به فردگرایی خودخواهانه تقلیل داده شود: درک وی از سوژهٔ انسانی رادیکال‌تر از آن است. من اشتیرنر را به‌مثابهٔ یک توپ متلاشی‌کننده می‌دانم که تجربه‌های انسان‌گرایی و عقل‌گرایی که به‌جای خدا توسط فونرباخ بنا شدند را ویران می‌کند. نکتهٔ مورداشارهٔ وی این است که مقوله‌های عقلانی و اخلاقیِ مدرنیته دربردارنده یک تعصب مذهبی ناشناخته هستند، یک داغ یزدان‌شناسانه که شبح آن همواره مادیّت[3] ظاهری آن را در برگرفته است (۳۳). لذا اخلاقیات یک ایدئولوژی و پنهان‌کنندهٔ یک رابطهٔ خاص با سلطه است. بنابراین اشتیرنر

1. Consequentialist.
2. Deontological.
3. Secularity.

زمینه را برای ملاحظهٔ مجدد اخلاق و سیاست ورای مقوله‌های انسان‌گرایی روشنگری و لیبرالیسم مهیا می‌کند. اخلاق و سیاست را باید در سطح تکینی‌ها اندیشید و نه در سطح تجربه‌های جهان‌شمول؛ اخلاق باید به روی یک فوریت و خودمختاریِ آزادانه توسط افراد گشوده باشد و نه اینکه آن‌ها را از بالا از طریق مقررات اخلاقی مجرد و فشار بر افراد تحمیل کنیم. علاوه‌بر آن، اِگوئیستی که از اطاعتِ چنین تجربه‌هایی دوری می‌کند، یک فرد غیراخلاق‌گرا نیست (موضعی که صرفاً نظام مستقر دوتایی اخلاقی را تصدیق می‌کند). بلکه اِگوئیست بودن باید به‌عنوان بُعد گشودهٔ ذهنیت تلقی شود، یک فضای تهی خودآفرینی که همواره در فرایند شدن قرار دارد و در آن تمامی هویت‌های ثابت و مسلط متزلزل شده‌اند. ذهنیت یک فرد بورژوای لیبرال که اِگوی موردبحث اشتیرنر غالباً و به‌صورتی نادرست بدان نسبت داده می‌شود، خودش در اینجا تضعیف می‌گردد.

بااین‌حال، آیا این اِگوئیسم رابطهٔ اخلاق با دیگران را آن‌گونه که فرانک می‌گوید، غیرممکن می‌سازد؟ رفع اِگوئیستیِ تجریدهای آرمانی مثل «اخلاقیات»، «انسانیت» و «جامعه» درواقع امکانیّت صورت‌های جدید ارتباط با دیگر مردم را بالقوه نگاه می‌دارد، روابطی کهِ مبتنی‌بر تعامل داوطلبانه است و نه بر تعهدات و الزامات استقرار یافته باشد. مردم بازهم به کنار یکدیگر خواهند آمد، بازهم با یکدیگر برادری خواهند کرد، یکدیگر را دوست خواهند داشت و ...

> اما تفاوت این است که فرد واقعاً با فردی دیگر متحد و یگانه می‌شود، درحالی‌که در گذشته افراد از طریق وابستگی مقید و محدود می‌شدند؛ پدر و پسر به یکدیگر مقید هستند، اما بعداز این می‌توانند به‌صورت مستقل در کنار یکدیگر باشند؛ در گذشته آنان به‌عنوان اعضای یک خانواده به یکدیگر تعلق داشتند، اما پس‌از این می‌توانند به‌عنوان اِگوئیست‌هایی با یکدیگر متحد شوند؛ رابطهٔ فرزندی و پدری باقی می‌ماند، اما پدر و پسر دیگر خود را به این موقعیت محدود و محصور نمی‌کنند (۳۴).

درحالی‌که این بعد اجتماعیِ اِگوئیسم ممکن است به‌قدری کافی توسعه و شرح داده نشده باشد (اشتیرنر اشاراتی به امکانیّت «اتحادیهٔ اِگوئیست‌ها» می‌کند) اما به‌هیچ‌وجه در کارهایش ممنوع و رد نشده است. هیچ‌گونه سلسله‌مراتب تلویحی در تفکرات اشتیرنر

میان اِگوی آزاد[1] و دیگران وجود ندارد. برای اشتیرنر، امکانیّت‌های آزادی رادیکال که توسط اِگونیسم و «خودیت[2]» ایجاب می‌شود توسط هر فردی به چنگ آوردنی است؛ در اینجا هیچ‌گونه تمایل احساسیِ نیچه‌ای به اشراف‌سالاری وجود ندارد.

به‌عنوان جایگزینی برای «ذهنیت‌گرایی» اشتیرنری و عام‌گرایی اخلاقی، فرانک به این اخلاقِ در موقعیت[3] اشاره می‌کند: درک از اخلاق به‌گونه‌ای که موقعیت یافته در درون و تعیین‌شده توسط اَعمال اجتماعی، اجتماعات و سازمان‌های خاص است. شرایط مختلف نیازمند روابط و قواعد مختلف اخلاقی نیز می‌باشند، قواعدی که می‌توانند طی زمان تغییر کنند و به روی دیالوگ و مذاکرهٔ انتقادی گشوده باشند (۳۵). من کاملاً با این نوع کاربست اخلاق موافق هستم و آن را راهی مفید برای تفکر دربارهٔ اخلاقیات برحسب استقلال و کثرت‌گرایی می‌دانم. اما کمبود آن عدم درک سوبژکتیو شدن اخلاقی[4] است (به بیانی دیگر فرایندی که طی آن یک سوژه به سوژه‌ای اخلاقی (و درواقع سیاسی) بدل می‌شود). لذا تصور می‌کنم که ایدهٔ اخلاقِ در موقعیت نیازمند آن است که توسط یک برداشت از سوژهٔ اخلاقی تکمیل شود، در فصل گذشته برداشت آنارشیک لویناس از اخلاق را به‌مثابهٔ یک شیوهٔ درک سوبژکتیو شدن اخلاقی مورد کنکاش قرار دادم: در اینجا سوژه به‌واسطهٔ مواجهه با دیگری «گرفتار» شده است، مواجهه‌ای که هویت حاکم و مسلط آن را مختل و متزلزل می‌کند. بااین‌حال، در سوی دیگر این فرایند شاهد استراتژی‌هایِ اخلاقی و سیاسی خُرد هستیم که در آن مشارکت کرده و از آن طریق رابطه‌ای را بااخلاق می‌سازیم. در اینجا مختصراً به «اخلاق مراقبت از نفس» که توسط فوکو مطرح شده اشاره می‌کنیم. درحالی‌که تمرکز فوکو بر استراتژی‌های اخلاقی برای ساختن نفس ممکن است در تضاد با درک و مفهوم لویناسی قرار گیرد که مطابق با آن نفس توسط دیگری مغشوش می‌گردد، نظر من این است که این دو به آن اندازه که به نظر می‌رسد از یکدیگر دور نیستند: هردوی آن‌ها بر یک درک غیرذات‌گرا از نفس و ارتباط آن با اخلاق متکی‌اند. به‌زعم فوکو، استراتژی‌های اخلاقی و زاهدانه ازجمله ریاضت که در جلدهای آخر تاریخ سکسوالیته[5] مورد بررسی قرار می‌گیرد، شیوه‌هایی از تفکر دربارهٔ نفس هستند، البته نه در ارتباط با یک حقیقت ذاتی

1. Liberated Ego.
2. Ownness.
3. Situated.
4. Ethical Subjectivation.
5. The History of Sexuality.

که سوژه[1] آن را در درون خود کشف کند (مفهومی از نفس که به اَعمال تنظیمی و نمادین که سوژه در آن محاط شده، مشروعیت می‌بخشد) بلکه بیشتر در ارتباط با «بازی‌های حقیقت»، قواعد رهبری و اَعمال مراقبت که سوژه در آنان مشارکت می‌کند: به بیانی ساده، این استراتژی‌های عقلانی که فوکو به بحث می‌گذارد شیوه‌هایی هستند که سوژه خود را بیشتر از آنکه کشف کند، می‌سازد. در اینجا همنوایی‌هایی را می‌توان با ایدهٔ اشتیرنر دربارهٔ اِگو به‌عنوان فرایند خودسازی مشاهده کرد.

علاوه‌بر آن، به‌رغمِ آنکه برای فوکو برخلاف لویناس، مراقبت از نفس به‌لحاظِ هستی‌شناختی مقدم بر مراقبت از دیگری است، اما این (مراقبت از نفس) سبک و اسلوبی برای پرکتیس آزادی به شیوه‌ای اخلاقی است: در حقیقت، در این درک و مفهوم، آزادی به یک مسئلهٔ اخلاقی بدل می‌شود. به‌زعم فوکو، آزادی نمی‌تواند وضعیت معینی فراسوی قدرت باشد که ما نهایتاً از طریق لحظه‌ای از آزادی به آن نائل می‌شویم. بلکه باید یک عمل پیوسته اخلاقی باشد که طی آن ارتباط فرد با خود و دیگران در معرض بازپرسی اخلاقی مداوم قرار گیرد:

> این پرکتیس رهایی[1] فی‌نفسه برای تعریف پرکتیس‌های آزادی[2] ناکافی است، پرکتیس آزادی‌ای که اگر این مردم، این جامعه و این افراد بتوانند اَشکال قابل‌قبول و مشروع هستی و جامعهٔ سیاسی را تعریف کنند، هنوز هم مورد نیاز خواهد بود ... مسئلهٔ اخلاقیِ تعریفِ پرکتیس‌های آزادی به نظر من بسیار مهم‌تر از این تأیید تکراری است که سکسوالیته و میل باید آزاد باشند (۳۶).

آیا آنارشیسم یک اتوپیاست؟

آنچه در آنارشیسمِ کلاسیک به میزانی ناکافی نظریه‌پردازی شده (به همراه روایت‌های آن از آزادی و تحقق سوژهٔ انسانی از طریق شکوفایی عقلانی نیروهای طبیعی و اجتماعی) دقیقاً همین ایدهٔ اخلاق سیاسی خُرد است که فوکو آن را مطرح کرده است. به بیانی دیگر،

1. Practice of liberation.
2. Practices of freedom.

نمی‌توانیم فرض کنیم که (صرفاً) یک پروژهٔ انقلابی برای رهایی از شرایط سرکوبگر سیاسی و اقتصادی کافی خواهد بود: روابطی از قدرت همچنان وجود خواهد داشت که نیازمند بحث اخلاقی مداوم، پرکتیس آزادی پیوسته و توسعه‌بخشی به سبک‌های متفاوت سوبژکتیو شدن است. لذا بایست مسئلهٔ اتوپیا را باری دیگر مورد ملاحظه و بررسی قرار دهیم. در فصول گذشته، بیان کردم که پست‌آنارشیسم باید یک بُعد اتوپیایی را محفوظ نگاه دارد؛ درحقیقت برای افق ضدسیاسی سیاست رادیکال این امری ضروری است. اما این بُعد اتوپیایی باید مورد بازاندیشی قرار گیرد. نباید یک صورت‌بندی صلب از جامعه‌ای آزاد باشد؛ برای مثال، ایدهٔ یک جامعهٔ اکولوژیکی به همراه نهادهای شهری آن به شکلی که توسط بوکچین به‌عنوان برآیند عقلانی فرایند شکوفایی دیالکتیکی مطرح شد. وقتهٔ اتوپیایی در آنارشیسم نباید در جست‌وجوی یک پایه و جایگاهِ علمی برای خود باشد؛ نباید خود را برحسب یک برنامهٔ علمی دقیق که ضرورتاً از دل فرایند عقلانی تکامل اجتماعی ظهور می‌یابد، تصور کند. بلکه اتوپیا خود را وقف امر خیالی کرده، و به‌دنبال نقطهٔ گریز از نظم موجود است، شیوه‌ای برای راهبری کردن و برانگیختن میل (ضد) سیاسی. تفکر اتوپیایی ممکن است به‌مثابهٔ شیوهٔ نفوذ در جایگاه هستی‌شناختی نظم موجود تصور شود که لحظه‌ای از ناهماهنگی و یکتاییِ بر هم زننده‌ای را در آن وارد می‌کند.

همان‌گونه که استدلال کرده‌ام، آنارشیسم همواره واجد یک بعد اتوپیایی بوده است. بااین‌حال می‌توان دو وقتهٔ اتوپیایی متفاوت را در آنارشیسم رصد کرد: اولین آن می‌تواند «اتوپیاباوری علمی» نامیده شود؛ در این حالت، جامعهٔ آتی آنارشیستی مبتنی‌بر اصول علمی و عقلانی بنا شده است و نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر انقلاب علیه دولت خواهد بود؛ و دومین آن را می‌توان «اتوپیاباوری اینجا و اکنون[1]» نامید که در آن تمرکز کمتری بر پس‌آیند انقلاب و تمرکز بیشتری بر دگرگونی روابط اجتماعی موجود وجود دارد. در اینجا آنارشیسم «معنوی» متفکرینی مانند مارتین بوبر[2] و گوستاو لنداور[3] شیوه‌های مهمی را برای بازاندیشیِ اتوپیا فراهم می‌آورند. برای مثال، لنداور می‌گوید دولت از یک نهاد صرف که طی انقلاب برانداخته شده و با یک جامعهٔ آنارشیستی جایگزین شود، بیشتر است. دولت باید به‌عنوان رابطهٔ خاصی میان مردم قلمداد گردد: به‌مثابهٔ یک سبک رفتار و

---

1. Utopianism of the here and now.
2. Martin Buber.
3. Gustav Landauer.

تعامل. لذا طرفاً از طریق دگرگونی معنوی روابط می‌توان بر آن تعالی یافت: «ما آن را نابود می‌کنیم از طریق منعقد کردن روابطی دیگر و از طریق رفتار کردن به شیوه‌ای دیگر» (۳۷). اگر چنین دگرگونی‌ای وجود نداشته باشد، دولت به‌سادگی و در شکلی دیگر طی انقلاب بازخلق خواهد شد. لذا تمرکز بایست بر ایجاد روابط جایگزینِ غیردولت‌گرا و غیراقتدارگرا میان مردم باشد. لذا در اینجا نوعی تأکید بر سیاست و اخلاق خُرد آزادی‌خواه را می‌توان یافت: همسو با متفکرینی مانند اتین دولا بوئتی[1]، فوکو و اشتیرنر، لنداور نشان می‌دهد که مسئلهٔ «بندگی داوطلبانه» (دولت و سلطهٔ سیاسی به‌عنوان شیوهٔ تفکر و به‌عنوان سبکی از ارتباط برقرار کردن با دیگران) قبل از آنکه بخواهد به‌عنوان نهادی بیرونی مغلوب گردد می‌بایست در سرها و قلب‌هایمان مغلوب شود؛ یا اینکه هردوی این فرایندها می‌بایست هم‌زمان باشند. این امر مستلزم اتوپیاباوریِ بی‌درنگِ اینجا و اکنون است (اتوپیاباوری که در پی توسعهٔ امکانیّت‌های اجتماعی موجود بوده و شیوهٔ زندگی‌اش، آنچه غیرواقعی است یا هنوز موجودیت ندارند را پیش‌فرض می‌گیرد) (۳۸).

این درک «سیاسی خُرد» در مقایسه با اتوپیاباوری علمی که در آن جامعهٔ عقلانی آینده به‌عنوان برآیند اجتناب‌ناپذیر روابط عظیم آزادی انسان ظهور می‌کند، شیوهٔ تفکر بدیل و به عقیدهٔ من مفیدتری را دربارهٔ اتوپیا فراهم می‌آورد. بااین‌وجود، این اتوپیاباوریِ حال حاضر نباید به معنای وانهادن سیاست قلمداد شود، به‌گونه‌ای که تصور کنیم ساخت اجتماعات و شیوه‌های زندگی مستقل و خودمختار بدین معناست که می‌توانیم تعهدمان را نسبت به ایدهٔ مواجههٔ سیاسی یا اعتراض به نظم موجود رها کنیم. این دو امر باید به‌صورت متقارن پیش روند. درحالی‌که اتوپیاباوری ابزاری است برای گریز از محدوده‌های ذهنی نظم موجود، نباید به‌عنوان وسیله‌ای برای گریز از مسئولیت‌های مشغولیت سیاسی قلمداد شود. درواقع، می‌توانیم بگوییم که اتوپیاباوریِ «اینجا و اکنون» در صورت‌های پنهانِ مقاومت در برابر سلطه حضور دارد. برای مثال، مختل کردن فعالیت‌های مربوط به کنترل مرزها و ایجاد کمپین برای حقوق مهاجرینِ «غیرقانونی» خودش عملی اتوپیایی است؛ چون در چنین کنش‌هایی ایدهٔ جامعه‌ای با مفصل‌بندی آزاد و بدون حکومت مرزها پیش‌فرض گرفته شده است. لذا باید به‌دنبال شیوه‌هایی از تفکر کردن دربارهٔ اتوپیا باشیم که هم بیانگر تمایل به صورت‌های بدیل زندگی و هم نیاز به مواجههٔ سیاسی با سلطه‌های موجود باشند.

1. Étienne de la Boétie.

نتیجه‌گیری

در این فصل از طریق پرداختن به مباحثات متفکرین آنارشیست معاصر، سیاست و اخلاق پست‌آنارشیسم را شرح و بسط دادم. روشن ساختم که نوعی پیوستگی میان آنارشیسمِ کلاسیک و متفکرین آنارشیستی معاصر مانند بوکچین و زرزان در سطح هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به‌رغمِ تفاوت‌های مهمِ بسیار میان آن‌ها وجود دارد. علاوه‌بر آن، نشان دادم که اگر آنارشیسم بخواهد با نزاع‌های سیاسی رادیکال امروزین مرتبط و مربوط بماند، می‌بایست ادراک جدیدی از سیاست، اخلاق، ذهنیت و اتوپیا بسازد که در هستی‌شناسی‌های عقل‌گرا و ذات‌گرا بنیان نداشته و از تعهدات و ضمانت‌های دیالکتیک اجتناب ورزد. در این حالت دربارهٔ (پست) آنارشیسم باید برحسب وقته‌های اتوپیایی انقطاع و تصادف بیندیشیم و نه برحسب شکوفایی پروژهٔ عقلانی کمال اجتماعی[1]. فصل ششم به کاوش دربارهٔ شیوه‌هایی می‌پردازد که طی آن سیاست پست‌آنارشیسم می‌تواند برای نزاع‌های رادیکال معاصر و مسائل امروزین به کار گرفته شود.

---

1. Social fulfilment.

یادداشت‌ها

(۱) در اینجا نه‌تنها به کار خودم، بلکه به کار دیگر متفکرین آنارشیست الهام گرفته از پساساختارگرایی مانند تاد مِی و لِویس کال[1] نیز ارجاع می‌دهم. نگاه کنید به:

The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism (Philadelphia, PA: Penn State Press, 1994); and *Postmodern Anarchism* (Lanham, MD: Lexington Books, 2003).

(۲) اما سایر متفکرین آنارشیست اهمیت نظریهٔ پساساختارگرایی را برای تجدید آنارشیسم تصدیق کرده‌اند. برای مثال نگاه کنید به دو اثر زیر:

Day's *Gramsci is Dead*. See also David Morland's essay, 'Anti- capitalism and poststructuralist anarchism', in *Changing Anarchism: Anarchist Theory and Practice in a Global Age*, Jonathan Purkis and James Bowen (ed.)) Manchester: Manchester University Press, 2004), pp. 23-54.

(3) Murray Bookchin, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: an Unbridgeable Chasm* (San Francisco, CA: AK Press, 1995).

(۴) در اینجا بوکچین از تکیه‌کلامی بزگرفته از اینترناسیونال اول استفاده می‌نماید:

'No rights without duties, no duties without rights' (*Social Anarchism or Lifestyle Anarchism*, pp. 51-2).

(۵) نگاه کنید به:

Bookchin, 'Listen Marxist!', *Post- Scarcity Anarchism*.

(۶) نکته‌ای مشابه توسط سیمون کریچلی مطرح شده است، به‌طوری‌که پندارهٔ وی از

---

1. Lewis Call.

«فراسیاست آنارشیک» دربردارندهٔ اخلاق مسئولیت است: «آن مفهوم و درک از آنارشیسم که من حامی آنَم و تصور می‌کنم چیزی است که در پرکتیس کنشگر وجود دارد، بیشتر از آنکه حول آزادی سازمان‌دهی شده باشد، حول مسئولیت سازمان‌دهی شده، مسئولیتی نامحدود که در ارتباط با یک موقعیت ناعادلانه به وجود می‌آید.»

Infi nitely Demanding, p. 93.

(7) Bakunin, *Political Philosophy*, p. 270.

(۸) نگاه کنید به:

Marx and Engels, 'The Communist Manifesto', pp. 485-6.

(9) Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (London: Penguin, 1991).

(۱۰) نگاه کنید به:

Bob Black, *Anarchy after Leftism* (Colombia, MO: CAL Press, 1997), pp. 144-50

(11) Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom: the Emergence and Dissolution of Hierarchy* Paolo Alto, CA: Cheshire Books, 1982), p. 31.

(12) Bookchin, *The Ecology of Freedom*, p. 32.

(۱۳) نگاه کنید به:

Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism* (Montreal: Black Rose Books, 1990), p. 28.

(14) Bookchin, *The Ecology of Freedom*, p. 37.

(15) Bakunin, *Political Philosophy*, p. 94

(16) Stirner, *The Ego and its Own*, p. 40.

(17) Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 127.

(۱۸) نگاه کنید به:

Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*, trans. Julie Rose (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999).

(۱۹) نگاه کنید به:

Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics: the Distribution of the Sensible*,

trans. Gabriel Rockhill (New York: Continuum, 2004).

(20) Murray Bookchin, *From Urbanization to Cities: Towards a New Politics of Citizenship* (London: Cassell, 1995), p. 60.

(۲۱) نگاه کنید به:

Bookchin, *From Urbanization to Cities*, pp. 254-5.

(22) Jacques Rancière, 'Democracy, anarchism and radical politics today: An interview with Jacques Rancière', conducted by Todd May, Benjamin Noys and Saul Newman, trans. John Lechte, *Anarchist Studies*, 16(2), 2008, pp. 173-85 at 176-7.

(۲۳) نگاه کنید به:

John Zerzan, *Future Primitive and Other Essays* (New York: Autonomedia, 1994).

(۲۴) نگاه کنید به:

Zerzan, *Future Primitive*, p. 108.

(۲۵) نگاه کنید به:

Zerzan, 'Language: Origin and Meaning', *Elements of Refusal* (Columbia, MO: CAL Press, 1999).

(26) Zerzan, *Future Primitive*, p. 117.

(27) Zerzan, *Future Primitive*, p. 29.

(28) Zerzan, *Future Primitive*, p. 45.

(۲۹) نکته‌ای مشابه توسط جان هالوی مطرح شده، وی منفیّت[1] را برای طرد سرمایه‌داری اساسی می‌داند. درحالی‌که وی مفهوم بیگانگی را به‌عنوان ویژگی سرمایه‌داری حفظ می‌کند، اما آن را عملکردی می‌داند که نه‌تنها ذاتِ اصیل سوژه، بلکه بالقوه بودن سوژه را انکار می‌کند (انسانیتی که باید از راه برسد، نه آنی که باید بازیابی شود: «نه انسانیتی ازکف‌رفته و نه انسانیتی موجود، بلکه انسانیتی که باید خلق شود»)، نگاه کنید به:

Change the World Without Taking Power: the Meaning of Revolution Today (London: Pluto, 2002), p. 152.

(۳۰) نگاه کنید به:

1. Negativity.

Jacques Lacan, 'A theoretical introduction to the functions of psychoanalysis in criminology', *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* (*JPCS*), 1(2), 1996, pp. 13-25 at 15.

(۳۱) نگاه کنید به:

Jacques Lacan, 'Kant with Sade', *October*, 51, 1989.

(۳۲) نگاه کنید به:

Benjamin Franks, 'Postanarchism and Meta- ethics', *Anarchist Studies*,2)16), 2008 pp. 135-53 at 148.

(۳۳) نگاه کنید به:

Stirner, *The Ego and its Own*, pp. 45-6.

(34) Stirner, *The Ego and Its Own*, p. 122.

(۳۵) نگاه کنید به:

Franks, 'Postanarchism and Meta- ethics', p. 147.

(36) Foucault, 'The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom', pp. 282-3.

(37) Gustav Landauer, quoted in Martin Buber, *Paths in Utopia* (New York: Syracuse University Press, 1996), p. 47.

(۳۸) استعارهٔ مشابهی را می‌توان در پندارهٔ حکیم بِی از «نواحی مستقل موقتی» یافت: فضاهایی دگرمکان[1] که درحالِ حاضر وجود دارند و یا اینکه می‌توانند خلق شوند و در آن صورت‌های بدیل، آزادی‌خواه و غیردولت‌گرا قابل تصور هستند. نگاه کنید به:

T.A.Z: the Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy and Poetic Terrorism (Autonomedia, 1991).

---

۱. Heterotopic، این اصلاح به واژهٔ Heterotopia برمی‌گردد. Hetero پیشوندی است به معانی به‌غیراز، دیگر و از جنس دیگری یا از نوع مختلف؛ topia نیز به معنای مکان است لذا می‌توان این اصطلاح را به دگرمکان ترجمه کرد. این اصطلاحی است در جغرافیای انسانی که توسط میشل فوکو شرح و بسط داده شده است و اشاره به فضاها و مکان‌هایی دارد که در شرایط غیرهژمونیک عمل می‌کنند. فضاهای دیگری که نه اینجا هستند و نه آنجا، و به‌صورت همزمان فیزیکی و روانی می‌باشند. (مترجمان)

فصل ششم
نتیجه‌گیری: پست‌آنارشیسم و سیاست رادیکال امروزین

در فصل پنج اشاره شد که پست‌آنارشیسم دارای یک قلمروی مشخص اتوپیایی است. بااین‌حال باید آن را اتوپیایی سیاسی تلقی کرد، اتوپیایِ اینجا و هم‌اکنون؛ اتوپیاباوری‌ای که عمیقاً درگیر نزاع‌های سیاسی بوده و گرایشی به انفعال ندارد. به بیانی دیگر، امری حائز اهمیت است که دربارهٔ بُعد اتوپیاییِ اجتناب‌ناپذیر سیاست رادیکال برحسب عمل و نه سکون و برحسب مشغولیت و نه گریز بیندیشیم؛ یعنی به‌عنوان فضای سیاسی خاصِ شورش و منازعه که از طریق آن (حق) حاکمیت نظم موجود به نام چیزی دیگر مورد مقابله قرار می‌گیرد. چالش اصلی کتاب حاضر اندیشیدن دربارهٔ سیاست بیرون از حوزهٔ دولت است (کاوش در اصول شکل‌دهنده و طرح‌های اخلاقی یک فضای سیاسی که در پی استقلال از نظم دولت است). بااین‌حال، تمایل به استقلال که در افق تنازعات سیاسی رادیکال مشاهده می‌شود به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند با کناره‌گیریِ ضدسیاسی و عزلت از دنیای نزاع و اعتراض محقق شود. خروج از امپراتوری که هارت و نِگْری از آن صحبت می‌کنند ضرورتاً مستلزم مقاومت فعالانه در برابر سلطه است. نزاع برای یک بیرون و دنیایی دیگر همواره جزئی از سیاست خواهد بود و همواره اعتراض و نزاع علیه مرزهای این دنیا را در خود خواهد داشت. باید به استقلال برحسب یک پروژهٔ گشوده بیندیشیم (به‌عنوان چیزی که از طریق فعالیت پیوستهٔ تقابل و دموکراتیزه‌سازی ساخته می‌شود).

هدف این فصل طرح و نمایش الگوهای قلمرو سیاست رادیکال امروزین است: کاوش در صورت‌های درحالِ ظهور مقاومت در برابر سرمایه‌داری جهانی و سلطهٔ دولت و نیز بررسی کردنِ تهدیدها و چالش‌هایی که این جنبش‌های مقاومت با آن روبه‌رو هستند. بحث اصلی من این است که فضای سیاسی شورشگر پیش‌از این ظهور یافته و از طرقی

قابل تشخیص است؛ ازجمله اَشکال جدید و تجربیِ عمل و سازمان‌دهی سیاسی که ولو به‌صورت ناخودآگاه دارای جهت‌گیری آنارشیستی هستند. قطعاً این مشاهده امری تازه نیست: برای مثال، تاکنون دربارهٔ ساختارها و فعالیت‌های غیرمتمرکز، دموکراتیک و ضداقتدارگرایِ آنچه وسیعاً جنبش ضدسرمایه‌داری جهانی نام گرفته، صحبت شده است (۱). بااین‌وجود، هدف من این خواهد بود که نشان دهم چگونه جنبش‌ها و تنازعات رادیکالِ درحالِ ظهور امکان می‌دهند تا محدودیت‌های امر سیاسی امروزین را بازتاب دهیم. به باور من در سیاست معاصر به یک بن‌بست خاص رسیده‌ایم (بحران مشروعیت در نهادهای سیاسی مستقر و نمایندگی دموکراتیک). آن عصری که رانسیر و دیگران «پساسیاست» نامیده‌اند پیش روی ماست. عصری که در آن حوزهٔ سیاسی که معمولاً توسط تقابل ایدئولوژیکی خاصی میان چپ و راست مشخص می‌شد، اکنون با عقلانیت تکنوکراتیک حکومت که حول انسجام اقتصادی نئولیبرال قوام گرفته، جایگزین شده است.

بااین‌حال، دورهٔ «پسا ـ سیاست» نه با بدبینی بلکه باید با خوش‌بینی خاصی مواجه شود: باوجودآنکه نیهیلیسمِ مطلقی که در بطن سیاست پارلمانی مدرن قرار گرفته درحالِ افشا شدن است، برای مثال رسوایی‌های ننگین دربارهٔ هزینه‌های اعضای پارلمان در بریتانیا؛ اما اکنون (و نیز از مدتی قبل) جنبش‌های سیاسی رادیکال و تنازعات متنوعی با مقیاس جهانی درحالِ پیدایش هستند که در آن‌ها صورت‌های ابتکاری و جدید زندگی دموکراتیک مطرح و تجربه می‌شوند. صرفاً باید جهت نگاهمان را به‌سوی این دنیای دیگر و مخالف تغییر دهیم تا ببینیم که نه در عصر پساسیاست بلکه بیشتر در عصر سیاسی شدن شدید به سر می‌بریم.

درعین‌حال نباید بیش‌از حد نسبت به چاره‌ناپذیری دگرگونی اجتماعی رادیکال و رهایی‌بخشی جهانی خوش‌بین باشیم. هرچند که بحران اقتصادی حال حاضر متوجه محدودیت‌های فعلی سرمایه‌داری (یا حداقل یک فرم هژمونیک آن) است، اما نمی‌توان دربارهٔ اشکال و صورت‌های سیاست که بر افق معاصر ما تسلط خواهند شد اطمینان داشت. لزوماً شاهد نشانه‌های انقلاب مالتیتود که در هرکجا یافت شود، نیستیم. درواقع یکی از اهداف کتاب حاضر به پرسش کشیدن ایدهٔ یک انقلاب اجتماعی ناب است که توسط اصول ثابت طبیعی، قوانین علم، تغییر نیروهای تاریخی یا توسعهٔ شیوه‌های تولید، تعیّن پذیرفته است. انقلاب (اگر هنوز بتوانیم برحسب آن اصطلاحات صحبت کنیم، به‌عنوان حادثه‌ای منفرد) نه امری اجتناب‌ناپذیر و طبیعی است و نه از طریق شکوفایی

دیالکتیکی نیروهای عقلانی یا طبیعی به حرکت درمی‌آید. علاوه‌بر آن، به‌جای اندیشیدن برحسب تمایز اخلاقی میان اصول اجتماعی و سیاسی، آن‌گونه که توسط آنارشیست‌های کلاسیک مطرح شد، من استدلال کرده‌ام که بهتر است تخاصم موجود میان سیاست و دولت را پررنگ کنیم. دولت حاکم جایگاه و مکان سیاست‌زدایی است: دولت حاکم اصل ایجاد ثبات و تابع‌سازی است که از طریق آن تعارضات سیاسی با یکدیگر ترکیب شده و سپس پالوده، ایمن و سرکوب می‌گردند؛ دولت حاکم فراموشی تخاصم‌هایی است که در اساس بنیان‌های مسلط آن موجودند (آن‌طور که فوکو بیان می‌کند، فراموشیِ خونی که آثارش بر دستورالعمل‌های قانون باقی است). به‌جای آن، استدلال من این بود که امر سیاسی فضای سازنده‌ای میان جامعه و دولت است؛ و باید کشاکش‌های موجود علیه سرمایه‌داری جهانی و اقتدارگرایی دولت را در همین فضا جای دهیم.

این نوع مفهوم‌پردازی بدین معنا نیست که نمی‌توانیم انتظار تعالی یافتن بر اقتدار دولت را داشته باشیم؛ اما بدین معنا هم نیست که کشاکش‌های رادیکال همواره در این لحظهٔ فی‌مابین و در سایهٔ دولت گرفتار شده‌اند. درواقع، استدلال خواهم کرد که وجود و ازدیاد چنین کشاکش‌ها، جنبش‌ها و اجتماعات مستقل متضمن انحلال یا حداقل تضعیف اصل حاکمیت دولت است. جای دادن امر سیاسی در فضایی بین جامعه و دولت دارای دو کارکرد است. در درجهٔ اول، به گسیختگی روابط اجتماعی، هویت‌ها و نقش‌های موجود اشاره دارد؛ لحظهٔ خاصی از «هویت‌زدایی» که قبلاً دربارهٔ آن سخن گفته‌ام (به بیانی دیگر، سیاست باید بر انقطاع یا جدایی از ایدهٔ یک نظم اجتماعی مستقر دلالت کند). در درجهٔ دوم، قرار دادن امر سیاسی در این فضای درون‌شبکه‌ای میان دو نظم (جامعه و دولت) شیوه‌ای است برای تأکید بر آنکه تکالیف سیاست رادیکال قابل‌تقلیل به براندازیِ قدرت دولت نیست و حتی این هدف انقلابی که در کانون سیاست آنارشیستی کلاسیک و به معنایی متفاوت در مرکز سیاست لنینیستی قرار داشت، به میزان زیادی پیچیده‌تر بوده و به وجود آوردن آن از یک قرن گذشته سخت‌تر شده است. دیگر هیچ کاخ زمستانی وجود ندارد که بتوان به آن یورش برد، و سیاست رادیکال با مشکلِ تحلیل، طراحی و اعتراض به اشکال مختلفی از قدرت مواجه است که بیش‌ازپیش قلمروزدایی شده‌اند. دولت حاکم به حیات خود ادامه می‌دهد (درواقع، قدرت وی بیشتر از آنکه محدود شود، گسترش یافته)، اما باید عملکرد آن را به‌عنوان بخشی از یک شبکهٔ متمایز و پراکنده‌تر قدرت مورد ملاحظه قرار داد. علاوه‌بر آن، همان‌گونه که فوکو اشاره کرده است، تصرف انقلابی یا حتی انهدام

دولت مسئلهٔ قدرت را حل نمی‌کند (۲). تمرکز بر استقلال امر سیاسی، نیاز مداوم به بازپرسی از روابط قدرت و ابداع پرکتیس‌های آزادی جدید را پررنگ می‌نماید. همان‌گونه که در فصل پنجم اشاره کردم، دولت نه صرفاً به‌عنوان مجموعه‌ای از نهادها و ساختارهای قدرت، بلکه باید به‌مثابهٔ رابطه‌ای اقتدارطلب و شیوهٔ خاصی از اندیشیدن و ساماندهی به زندگی لحاظ شود (و لذا ایدهٔ سیاست استقلال از دولت مستلزم توسعهٔ روابط، فعالیت‌های سیاسی، شیوه‌های اندیشه و سبک‌های زندگی بدیل غیراقتدارگرا است).

لذا این همان شیوه‌ای است که باید دربارهٔ امکانیّت‌های سیاست رادیکال بیندیشیم: دیگر نه برحسب آماده کردن زمینه برای یک رویداد انقلابی یا یک لحظهٔ منفرد و متحدشدهٔ رهایی جهانی، بلکه بیشتر برحسب زنجیره‌ای از کشاکش‌ها، جنبش‌ها و اجتماعات که غالباً دارای هستی شکننده‌ای هستند، کنش‌ها و اعمالشان تجربی، آزمایشی و محلی است و تداوم آن‌ها به‌هیچ‌وجه تضمین‌شده نیست. بااین‌حال، این موارد، لحظات گسست بالقوه‌ای را از نظم جهانی قدرت نشان می‌دهند و (در یگانگی خود) متضمن امکانیّت یک بدیل هستند.

نظم قدرت: امنیت، مرزها، زیست‌سیاست

بااین‌حال امروزه سیاست رادیکال با اشکال سهمگین قدرت روبه‌روست. گویی که با پیش‌بینی طغیان‌های آینده، قدرت دولت در سال‌های اخیر به‌سرعت تشدید شده است. امنیتی کردن به پارادایم غالب دولت تبدیل شده است؛ مدل و منبعی برای گسترش بی‌سابقهٔ استراتژی‌ها و تکنولوژی‌های کنترل، نظارت و انحصار و نیز برای یک بسیج دائماً جنگ‌طلب. برچسب زدن مداوم به اشکال مختلف مخالفت و تظاهرات به نام امنیت دولت (تظاهرات ضدجنگ و تغییرات آب و هوایی و فعالانی که توسط قدرت‌های ضدتروریستی بازداشت می‌شوند) نشان می‌دهد که جنگِ به‌اصطلاح ضدتروریسم تمامی آنانی را که از نظم دولت ـ سرمایه‌دار[1] جدا شده‌اند، هدف گرفته است. درعین‌حال باید این منطق امنیتی کردن و استثنا را به‌عنوان واکنشی به یک بحران خاص در نظم نمادین دولت ـ ملت تحت شرایط جهانی‌شدن سرمایه‌داری تلقی کنیم. اکنون دولت ـ ملت به‌عنوان حامل و لفاف (حق) حاکمیت، قطعیت کمتری دارد؛ مرزها و هویت آن کمتر از قبل مشخص و

1. State-capitalist.

ترسیم شده است. بنابراین، امنیت برای حاکمیت به شیوه‌ای تبدیل می‌شود تا خود را در این نظم جهانی سیال مجدداً مفصل‌بندی کند. قدرت دولت از طریق مکانیسم‌های امنیت در فراسوی مرزهای آن پراکنده می‌شود و شبکه‌هایی از نظارت، حبس، کنترل و جنگ‌افروزی را ایجاد می‌کند که دیگر به مرزهای ملی آن محدود نمی‌شوند. زندان‌هایی که نه زندان بلکه اردوگاه هستند، جنگ‌ها دیگر جنگ نه، بلکه «عملیات» گشت‌زنی، شبکه‌های جهانیِ نظارت و اشتراک اطلاعات هستند (آن‌گونه که آگامبن اشاره می‌کند ما در قلمروی ابهام[1] هستیم، که در آن حاکمیت دولت در امنیت جهانی محو می‌شود و درعین‌حال به مرزهای موجود شیئیت بخشیده، آن را طلسم‌انگاری می‌کند و به‌طور هم‌زمان مرزهای جدیدی را برپا می‌دارد).

این توسعه و گسترش دو موضع یا نقطه را برای اعتراض و منازعه می‌گشاید. مقدمتاً خودِ منطق امنیت که اکنون بسیار همه‌جایی است باید به‌عنوان مکانیسم سیاست‌زدایی قلمداد شود: منطق امنیت شیوهٔ تحمیل نظمی مشخص بر واقعیت اجتماعی است که خود ـ مشروعیت‌بخش بوده و مورد پرسش قرار نمی‌گیرد؛ ایدئولوژی‌ای است که انباشت بی‌پایان قدرت دولتی را مشروعیت می‌دهد (۴). علاوه‌بر آن، همان‌گونه که فوکو نشان داده است، ایدهٔ امنیت (بدان صورت که در گفتمان‌های لیبرال حکومت ملی قرن ۱۸ عمل می‌کرد) با ایدهٔ آزادی همسو و موازی است (۵). امروزه ما آزادی را صرفاً محدود و محصور به امنیت درک می‌کنیم؛ آزادی و امنیت دوتایی‌ای[2] را تشکیل می‌دهند که در آن آزادی همواره به اقتضائات و امتیازات ویژه‌ای که امنیت تحمیل می‌کند، تسلیم می‌شود و وجود آن بدون امنیت قابل تصور نیست. ایدهٔ لیبرالِ توازن مناسب میان امنیت و آزادی توهم است. تنها چشم‌انداز و بینشی که پارادایم امنیت به ما عرضه می‌دارد (با تکنولوژی‌های مهلک و منطق ناخوشایندی که ما را در یک بن‌بست دوسویه گرفتار کرده) یک دورنمای تهی، کنترل‌شده و بی‌حفاظ است که امید به رهایی تماماً از آن محو شده و همهٔ آنچه می‌توان انجام داد، سنجیدن وسواس‌گونه مخاطراتی است که ازسوی شبح همه‌جا حاضر فاجعهٔ زندگی‌مان را تهدید می‌کند. پارادایم امنیت باعث تشدید سیاست خُرد ترس شده و روان رنجوریِ فراگیری را شایع می‌کند (۶). سیاست رادیکال باید جهت

---

۱. zone of indistinction، این اصطلاح توسط آگامبن به کار رفته است و به هویت متمایل زندگی و سیاست اشاره دارد. (مترجمان)

2. Binary.

و اصول خود را علیه همین فانتزی دولتی امنیت و ترسی که ایجاد می‌کند، ترسیم نماید. سیاست رادیکال باید دوباره از امید رهایی حمایت کرده و مخاطرهٔ سیاست را بپذیرد. این امر مستلزم چیزی بیش‌از بازپس‌گیری آزادی‌های از دست رفته است، یعنی خلق زبان جدید آزادی که بیش‌از این مشروط و محدودِ به امنیت نباشد. آزادی باید فراسوی امنیت کشف شود، و این مهم صرفاً از طریق اعتراض و منازعهٔ سیاسی، صورت‌های گوناگون مقاومت، شیوه‌های متنوع سرکشی و نافرمانی جمعی به دست می‌آید. برای مثال، امتناع و واژگونی نظارت و حتی نظارتِ نظارت (۷) به بخشی از زبان جدید مقاومتی بدل می‌شود که بیانگر میل به زندگی‌ای است که در پیِ «ایمن شدن» نباشد.

دوماً مسئلهٔ مرزها به‌عنوان یکی از موضوعات کانونی برای کشاکش‌های سیاسی رادیکالِ امروزین سر برآورده است. بحران نمادین دولت ـ ملت نه به فرسایش مرزها بلکه بیشتر به جابه‌جایی، سیالیّت و حضور همه‌جاییِ آنان منتهی می‌شود. به‌جای محوشدگیِ مرزها، از درون و بیرون شاهد پیدایش بیشتر آن‌ها هستیم که با یک سیاست رذیلانهٔ نژادپرستی و ضدمهاجرین تقارن می‌یابد. بالیبار[1] به ماهیت ناهمگون و کثیرالمعانی مرزها اشاره می‌کند: این واقعیت که افراد با نژاد، ملیت یا طبقهٔ اجتماعی ناهمسان به شیوه‌های مختلفی مرزها را تجربه می‌کنند؛ این واقعیت که «برخی مرزها دیگر به‌هیچ‌وجه روی مرزها (در معنای جغرافیایی ـ سیاسی رسمی آن) واقع نیستند» (۸). در اینجا شاید ذهنمان به‌سوی مناطق حبس و مراکز پرورشی مهاجرین «غیرقانونی» سوق یابد: مناطق و دگرمکان‌هایِ سلطه که نمونه‌های عجیب آن‌ها را در مرزهای درونی نیز می‌توان یافت (مناطق حصاربندی‌شده با سیستم‌های امنیتی دقیق، راه‌بندان‌ها و دیوارهای امنیتی در برابر تظاهرات؛ یا کنترل مرز در اروپای قلمروزدایی‌شده[2] و مناطق نظارتی که قرارداد شنگن[3] به وجود آن‌ها مشروعیت می‌بخشد، مرزهایی که درواقع می‌توانند به‌صورت قراردادی بسته یا باز شوند). درواقع، مرز (که نمادهای آن مانند «دیوار امنیتی» اسرائیل یا آنکه که در امتداد مرز آمریکا و مکزیک ساخته شده) به برجسته‌ترین خصوصیت نظم جهانی‌ای بدل گشته که مدعی است با چرخش آزادانهٔ کالا و انسان‌ها موافق است.

بااین‌حال، از طریق اعتراض و اختلال در این تدابیر کنترل مرزی، مقابله با

1. Balibar.
2. Deterritorialised.
3. Schengen Convention.

حبس و بازداشت و نیز از طریق مبارزه برای حقوق مهاجرین «غیرقانونی»، گروه‌ها و شبکه‌های مختلف فعالان مانند فعالان «بدون مرز» این تناقض مرکزی و گسست بالقوه در سرمایه‌داری جهانی را پررنگ کرده‌اند. امروزه کنترل و نظارت بر جابه‌جایی (هم داخلی و هم خارجی) و به حرکت درآوردن مرزها به خاصیت اصلی قدرت بدل شده است. گروه‌های فعال و کنشگر با حمَایت از حق حرکت و عبور آزادانه از مرزها و قلمروها تلاش می‌کنند تا رشد قدرت را مختل کرده و ازاین‌روی (حق) حاکمیت دولت را با چالش روبه‌رو سازند. علاوه‌بر آن، شخصیت پناهنده (یا مهاجر غیرقانونی) (شخصیتی که بنا به توصیف آرنت، به‌دلیل عدم تعلق به نظم سیاسی دولت حق داشتن حقوق را ندارد) نشانگر امکانیّت یک فضای پساملّی جدید است که می‌توان از آن مطالبات رادیکال داشت و هویت‌های سیاسی جمعیِ نوینی را در آن بنا گذاشت (۹).

این اَشکال متنوع قدرت و کشاکش‌هایی که علیه آن‌ها ظهور یافته‌اند در آستانه و محوطهٔ زیست‌سیاست رخ می‌دهند. بدون آنکه بخواهیم تز هارت و نِگْری دربارهٔ شکل‌گیری کلیّت زندگی توسط سرمایه‌داری را تأیید کنیم، اما آشکار است که هم‌اکنون (و نیز از چندی قبل) کنترل، تنظیم و دست‌کاری زندگی تا لایه‌های زیست‌شناختی آن، افق غایی دولت و سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهد. تصور زندگی به‌عنوان ارگانیسمی که تمایلات آن قابل پیش‌بینی و به‌لحاظِ بیولوژیکی تعیین شده‌اند، که رؤیاها و آسیب‌های خطرناک مشاهده‌نشدهٔ آن قابلیت کشف شدن را دارند و رفتارهایش از طریق به‌کارگیری تکنولوژی‌های نظارتی و زیست‌پزشکی قابل کنترل و دست‌کاری‌اند، به فانتزی پرقدرت و خردکننده زمانه ما تبدیل شده است. علاوه‌بر آن، همان‌گونه که روبرتو اِسپوزیتو[1] استدلال می‌کند، زیست‌سیاست را صرفاً از طریق پارادایم «ایمن‌سازی» می‌توان درک کرد، در این پارادایم درست همان‌گونه که ارگانیسم زیستی به‌دنبال محافظت از خود در مقابل آلودگی‌هاست، بدنهٔ سیاسی نیز در پی ایمن کردن خود در برابر بیرونی‌هایی است که انسجام آن را تهدید می‌کنند (۱۱) (امری که تکثر چهره‌های دشمنِ امروزین را توضیح می‌دهد، تروریست، ... ، مهاجر غیرقانونی یا مجرم).

سیاست رادیکال امروزین باید این منطق زیست‌سیاسی و ایمنی‌سازی را در نظر گیرد و راه‌هایی برای اعتراض و مورد منازعه قرار دادن زبان و مختصات آن بیابد. فوکو در انتهای مجموعه سخنرانی‌های خود، «جامعه باید مورد حمایت باشد»، که در آن پیدایش زیست

1. Roberto Esposito.

- قدرت را در قرن هجدهم مورد بررسی قرار داده، روشن می‌سازد که این واقعه چطور با به‌نژادی[1]، زیست‌نگری و نژادگرایی دولتی در قرون نوزده و بیست متقارن است، وی (اگرچه با مقداری بی‌انصافی) سنت سوسیالیستی (و ازجمله آنارشیسم) را به نادیده‌انگاریِ مسئلهٔ زیست‌سیاست و لذا همدستی پنهان با گفتمان‌های نژادگرایی متهم می‌کند (۱۲). ازاین‌روی، نقد آنارشیستی به زیست‌سیاست ممکن است چگونه باشد؟ یکی از مسائل مرکزی که هنوز برای سیاست رادیکال باقی است، عبارت است از صورت‌بندی مفهومی از اجتماع سیاسی که در جست‌وجوی ایمن‌سازی خود در برابر دیگران نباشد؛ و نیز خلق شیوه‌هایی از زندگی و پرکتیس‌های آزادی که قابل پیش‌بینی نبوده و لذا در برابر انضباط مقاومت کنند. آنارشیسم به‌رغمِ علم‌گرایی اولیه‌اش (علم‌گرایی که هیچ‌گاه به‌هیچ‌وجه به میزان مارکسیسم مطلق نبود) با تمرکز بر آزادی و برابری ورای دولت و بُعد اخلاقی و حتی معنوی خود (۱۳) به بهترین نحو می‌تواند پنداره‌هایی دربارهٔ سیاست و ذهنیت را صورت‌بندی کند که از دسترسی زیست‌سیاست بگریزد.

اندیشیدن به بیرون[2]

سیاست مقاومت در برابر نظم زیست‌سیاسی سرمایه‌داریِ دولت نشان‌دهندهٔ امکانیّت یک بیرونی نسبت به این نظم است؛ نقطه‌ای از انقطاع و پیشروی که می‌توان در آن منظره‌ای از شیوه‌های بدیل زندگی را دید. درحالی‌که باید فراگیر شدن این نظم و قدرت سهمگینِ آن را به رسمیت بشناسیم، هم‌زمان باید متوجه شکاف‌ها، آسیب‌پذیری‌ها و ناهماهنگی‌های آن نیز باشیم. ماسیمو دوآنژلی[3] (از هارت و نِگری فاصله معینی می‌گیرد و) به نکتهٔ مهمی اشاره می‌کند مبنی‌بر آنکه نظم موجود در برابر کشاکش‌های سیاسی رادیکال امروزین، کامل یا جامع نیست: این نظم در معرض تنش، ناپیوستگی‌ها و لحظاتی از انقطاع است که گشودگی‌هایی را برای ظهور روابط اجتماعی بدیل باقی می‌گذارد. درواقع، وی استدلال می‌کند که دنیای ما چیزی بیشتر از سرمایه‌داری دارد؛ ما تاکنون در روابط اجتماعی‌ای درگیر بوده‌ایم که کاملاً زیرمجموعهٔ سرمایه‌داری قرار نمی‌گیرند، هرچند که استقلالشان

1. Eugenics.
2. Thinking the Outside.
3. Massimo de Angelis.

همواره توسط آن تهدید می‌شود (۱۴). لذا توسعهٔ قلمروی این پرکتیس‌ها، روابط جایگزین و «نزاع‌های ارزشی» امری ضروری است (توسعهٔ ابعاد آنچه دوآنژلی در تضاد با گرایش‌های استعمارگر سرمایه‌داری، مشترکات می‌نامد). همچنین همسو با فوکو، باید برگشت‌پذیری روابط قدرت، حتی آن‌هایی که به نظر سهمگین می‌رسند را به رسمیت شناخته و در نظر داشته باشیم، در عین آنکه قدرت ممکن است همه‌جا حاضر باشد، اما با بی‌ثباتی‌ها و لحظاتی از مقاومت نیز شناخته می‌شود.

می‌توان نمونه‌هایی از این بیرونی را در کشاکش‌های مختلف و جنبش‌های مقاومت که در سراسر جهان رخ می‌دهند، مشاهده کرد. ممکن است در اینجا ذهنمان به‌سوی جنبش‌های بومی مانند زاپاتیستا[1] در منطقه چیاپاسِ[2] مکزیک برود (۱۵) یا به‌سوی جنبش بی‌زمین‌ها[3] در برزیل که در آنجا تدابیری بدیع را در سهمیه‌بندی کردن زمین، سازمان‌های محلی اشتراکی، کنش مستقیم و تصمیم‌گیری دموکراتیک، می‌توان دید (۱۶). چنین لحظات مقاومتی را در میان کثیری از مردم کشورهای فقیر می‌توان مشاهده کرد که برای کنترل محلی بر منابع و محافظت از محیط طبیعی‌شان در برابر اقدامات نئولیبرال و خصوصی‌سازیِ دولت و شرکت‌های چندملیتی به مبارزه می‌پردازند: برای مثال رعایا در بنگال غربی علیه تصرف برنامه‌ریزی‌شده زمین توسط یک شرکت ماشین‌سازی دست به شورش زدند، یا شورش قبیله‌های آمازونی در پرو علیه تعدی شرکت‌های حفر معدن و قطع درخت؛ کشاورزان فقیری که در خراب کردن محصولات اصلاح‌شدهٔ ژنتیکی مشارکت می‌کنند؛ جنبش‌های جنگ‌طلب در دلتای نیجر[4] که اقدام به فعالیت‌های مستقیم و حتی گاهی خشن در برابر شرکت‌های نفت غرب می‌کنند؛ یا کارگرانی که در کشورهای شمال کارخانه‌ها را به اِشغال درمی‌آورند (۱۷). همچنین می‌توان به موارد متعددی اشاره کرد ازجمله ظهور شبکه‌های فراملیتی که در تلاش‌اند تا روابط میان فعالان را در سراسر جهان توسعه دهند، همچنین مراکز اجتماعی بی‌شمار، کانون‌های رسانه‌ای مستقل و حتی اجتماعات تعاونی خودمختار و تصرفات عدوانی[5] (۱۸). در تمام این جنبش‌ها و کشاکش‌های مختلف به‌رغمِ تفاوت‌ها، شاهد تلاش برای ساخت فضاهای سیاسی مستقل

1. Zapatistas.
2. Chiapas.
3. The Landless (Sem Terra).
4. Niger Delta.
5. Squats.

هستیم (فضاهایی که با عمل مستقیم، مخالفت و روابط سیاسی و اقتصادی مشخص می‌شوند). علاوه‌بر آن، این جنبش‌ها و هویت‌های مختلف[۱] مسائل و نگرانی‌های جهانی را از طریق کشاکش‌های محلی مفصل‌بندی می‌کنند (ازجمله تخریب زیست‌محیطی، بی‌عدالتی‌های اقتصاد نئولیبرال، زیاده‌روی در قدرت شرکت‌ها و ماهیت غیرقابل‌تحمل خشونت دولتی و سلطه) و به‌طور هم‌زمان در پی توسعهٔ روابطی منسجم با سایر گروه‌ها هستند (۱۹).

جنبش و سازمان

ساخت یک بیرونی نسبت به سرمایه‌داری دولت و مجموعهٔ بدیلی از فضاهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی نیازمند انواعی از سازمان‌دهی است. ایدهٔ سازمان‌دهی سیاسی با انگاره‌های استقلال و فوریت رادیکال در تضاد نیست، بلکه شرط واقعی تحقق آن است. (پارادوکسی که توسط باکونین تصدیق شد. وی در رؤیای ساخت سازمانی بین‌المللی شامل انجمن‌های کارگران و رعایا بود: «اما دولت‌ها به‌خودی‌خود فرونمی‌ریزند؛ آن‌ها توسط سازمان اجتماعی بین‌المللی جهانی برانداخته می‌شوند»(۲۰)). هرچند بیان کرده‌ام که باید ایدهٔ واژگونی عظیم قدرت دولتی را مورد تردید قرار دهیم، اما شاید زمان آن رسیده باشد که به رؤیای باکونین دربارهٔ سازمان‌دهی فراملی توده بازگردیم. امروزه چنین سازمان‌دهی نه در شکل یک حزب بلکه در شکل جنبش خواهد بود. این سازمان‌دهی در پی ساخت همبستگی میان مردم و گروه‌های فعال سراسر جهان است و نه در پی قدرت دولت. علاوه‌بر آن، شکل یک شبکه یا مجموعه‌ای از شبکه‌ها را به خود خواهد گرفت که به مردم اجازه می‌دهد به‌جای خودشان صحبت کنند، نه آنکه نمایندگی منافعشان را به دست کانال‌های رسمی قدرت بسپارند. آن‌گونه که من می‌بینم، چالش مرکزی سیاست رادیکال امروزین، طرح اَشکالی از سازمان‌دهی فراملی است که غیراقتدارگرا بوده و سبک‌های جدیدی از سیاست دموکراتیک مستقیم یا بدون نماینده را ابداع کند.

درواقع تاکنون ولو به صورتی ناقص، امکانیّت یک چنین سازمان‌دهی در آنچه جنبش عدالت جهانی نام گرفته به تصویر درآمده است، جنبشی که هرچند به‌صورت چندپاره در زمان‌های مختلفی تلاش کرده تا تودهٔ مردم را در سراسر جهان علیه جهانی‌شدن سرمایه‌داری بسیج کند و زمینهٔ مشترک معینی را میان منافع، کشاکش‌ها و گروه‌های فعال

مختلف ایجاد نماید (۲۱). علاوه‌بر آن، این جنبش (یا «جنبش جنبش‌ها») صورت جدیدی از سیاست رادیکال را به نمایش درآورده است، صورتی که به آنارشیسم نزدیک‌تر است تا مارکسیسم. آنچه دربارهٔ این جنبش قابل توجه است نه‌تنها مقیاس جهانی آن، بلکه نیز شیوهٔ اقدام آن برای در برگرفتن و به نمایش گذاشتن بینشی جدید نسبت به تودهٔ جهانی است: توده‌ای که به‌رغمِ بسیج شدن در مقابل سرمایه‌داری جهانی، زین پس صرفاً با منافع طبقاتی خاص یا یک سیاست هویت فی‌نفسه شناخته نمی‌شود. درواقع، به‌طور دقیق‌تر می‌توان آن را صورتی از سیاست «پساهویت[1]» توصیف کرد. علاوه‌بر آن، این سیاست ضدسرمایه‌داری بر بسیج محلی و تصمیم‌گیری مشارکتی تأکید دارد و نه رهبری متمرکز. تاکتیک‌های به‌کاررفته معمولاً از نوع کنش مستقیم است و نه به‌صورت نمایندگی سیاسی رسمی (اعتراضات مالتیتود و صورت‌های خلاقانهٔ نافرمانی مدنی، مواجههٔ غیرخشونت‌آمیز، خرابکاری‌ها، به اِشغال درآوردنِ فضاها «منطقهٔ استقلال موقت و سایر اشکال واژگونی»). درحالی‌که برخی گروه‌های کنشگر و سازمان‌های مردم‌نهاد در لابی‌گریِ سیاسی درگیر هستند، تمرکز عمومی جنبش‌های ضدسرمایه‌داری بر ساخت صورت‌هایی از سیاست بوده است که بیرون از دولت قرار داشته و هژمونی آن را از مواضعی چندگانه مورد اعتراض و مخالفت قرار می‌دهند.

اجازه دهید اینجا ریسک کوچکی کنیم و این را نوعِ آنارشیستی یا درواقع پست‌آنارشیستیِ سیاست بنامیم. این امر نه بدان علت است که گروه‌های آنارشیستی در جنبش موضع مسلط را داشته‌اند (درواقع، بسیاری از فعالان نوعی تمایل و پیوستگی را با آنارشیسم تصدیق می‌کنند اما ضرورتاً خود را آنارشیست نمی‌دانند (۲۲)) بلکه به‌این‌علت که تاکتیک‌ها، اصول سازمان‌دهی و شکل‌های بسیج کردنِ این جنبش نشانگر قرابتی روشن با ویژگی‌های سیاسی ضداقتدارگرا و غیرمرکزگرای آنارشیسم است. این همان چیزی است که وجه تمایز سیاست ضدسرمایه‌داری امروزین را شکل می‌دهد و می‌تواند آنارشیسم «ناخودآگاه» نام گیرد: آنارشیسمی که شکل یک ایدئولوژی یا هویت منسجم را به خود نمی‌گیرد (این جنبش از بوم‌گرایی مارکسیسم، چشم‌اندازهای بومی و پسا استعماری، فمنیسم و ... تأثیر پذیرفته است) بلکه بیشتر به‌صورت شیوهٔ خاصی از درک و عمل سیاسی درمی‌آید که در طلب استقلال از دولت، مرکززدایی و دموکراتیزه کردن قدرت است و نه فتح آن.

---

1. Post-identity.

آنچه اهمیت کانونی دارد نقد سیاست رسمیِ دموکراسی نمایندگی است. درواقع، این جنبش‌های مقاومت تا حدودی می‌توانند پاسخی به بحران مشروعیت در دموکراسی معاصر قلمداد شوند. شکاف میان مردم عادی و نخبگان هیچ‌گاه تا این حد وسیع یا نیرومند به نظر نمی‌رسید. لذا ظهور جنبش‌های اجتماعی در مقیاس جهانی نشانگر تلاش برای ساخت یک فضای سیاسی بدیل است، یک بدنهٔ سیاسی جدید: نه بدنه‌ای متشکل از شهروندانی تابع که به حکم دموکراتیک رسمی قدرت احترام می‌گذارند، بلکه بدنه‌ای شورشگر و مخالف (شهروندانی که تبعیت نمی‌کنند، اقتدار آنانی که نمایندگی‌شان می‌کنند را به رسمیت نمی‌شناسند و لذا پیوند بین سوژه و دولت را می‌شکنند). بنابراین جنبش سرمایه‌داری نه‌تنها هژمونی سرمایه‌داری نئولیبرال، بلکه ادعای نمادین دولت «دموکراتیک» مبنی‌بر سخن گفتن ازسوی مردم را نیز به چالش می‌کشد. امروزه جنبش‌های رادیکال[1] پسادموکراتیک یا ضدموکراتیک نیستند، آن‌ها صرفاً اشکال جدید دموکراسی را ناکافی دانسته و در تلاش‌اند تا فضای سیاسی را به روی سبک‌های جایگزین دموکراسی‌ای بگشایند که به نسبت، دموکراتیک‌تر هستند. کمی بعد به این نکته بازخواهم گشت.

بنابراین آیا باید کشاکش‌ها و جنبش‌های ضدسرمایه‌داری معاصر را سازندهٔ یک فضای سیاسی بدیل[1] خارج از نظم مستقر دولت «دموکراتیک» و همچنین فراهم‌کننده یک بنیان برای اشکال جدید غیراقتدارگرای سازمان سیاسی تلقی کنیم؟ درواقع، اگر امروزه آنارشیسم شکل یک جنبش را به خود بگیرد، جنبشی خواهد بود که با ایدهٔ وجود یک پیش‌گام بیرونی که توده‌ها را به شیوه‌ای استراتژیک بسیج و رهبری کند، مخالف است؛ جنبشی خودسازمانده که نسبت به توده‌ها درونی است. علاوه‌بر آن، همان‌گونه که آگامبن به پیروی از مفهوم‌سازی ارسطو استدلال می‌کند، جنبش[1] متضمن یک فقدان خاص و پایانِ باز است: «جنبش یک عمل بی‌پایان است، بدون فرجام، بدین معنا که جنبش یک ارتباط ضروری را با محرومیت و فقدانِ فرجام حفظ می‌کند ... جنبش[1] نامحدودی و نقص هر سیاستی است. جنبش همیشه ته‌نشینی را باقی می‌گذارد» (۲۳). این شیوه‌ای برای درک پندارهٔ یک جنبش رادیکال در زبان پست‌آنارشیسم است که شامل نوعی فقدان یا نقص می‌باشد (یک گشودگی سازنده به روی عدم تعین (بلاتکلیفی) آینده) و متضمنِ انواع تجویزی‌تر، منظم‌تر و متمرکزتر سیاست که مشخصهٔ حزب پیش‌گام باشد، نیست. از وسوسهٔ ژاکوبی که مورد پرستش بَدیو و ژیژک است باید اجتناب ورزید (۲۴). در همین‌جاست که باید هشدار باکونین را دربارهٔ انقلاب مبتنی‌بر فرمان و حکم مورد توجه

قرار داد. وی استدلال می‌کند که انقلاب‌ها در گذشته شکست می‌خورده‌اند، زیرا در تلاش بودند تا خودشان را به شیوه‌ای اقتدارگرایانه بر مردم تحمیل نمایند، و همین امر صرفاً به محدودسازی و انحصار فعالیت انقلابی و در پی آن تهییج خصومتی طغیانگر در میان مردم علیه رهبر انقلابی می‌انجامید. برای مثال، ممکن است در انقلاب دریانوردان کرونشتات[1] در سال ۱۹۲۱ علیه تحکیم اقتدارگرایانه انقلاب توسط بلشویک‌ها نمونهٔ این امر را مشاهده کنیم. آن‌گونه که باکونین استدلال می‌کند، برای حزب انقلابی غیرممکن است که تمایلات و منافع مردم را کاملاً درک نماید، «درست همان‌گونه که برای عظیم‌ترین و قدرتمندترین کشتی دریایی غیرممکن است که عمق و وسعت اقیانوس را تخمین بزند». این میل عظیم، وسیع و گاهاً مبهمِ مردم نمی‌تواند به‌قدر کافی در فرمان انقلابی ابراز و گنجانده شود. آن‌گونه که باکونین می‌گوید به همین دلیل است که،

> اُمنای انقلابی[2] نباید این کار را با فرمان‌های انقلابی و تحمیل تکلیف به توده‌ها انجام دهند، بلکه هدف آن‌ها باید برانگیختن توده‌ها به‌سوی عمل باشد. آنان نباید تلاش کنند تا هرگونه سازمانی را بر مردم تحمیل نمایند، بلکه بایست مردم را به‌سوی استقرار سازمان‌های مستقل به حرکت درآورند (۲۵).

این دقیقاً همان شیوه‌ای است که باید به مسئلهٔ سازمان‌دهی سیاسی وارد شویم: سازمان‌دهی سیاسی باید حول امتناع از پیش‌گامی انقلابی و اقتدارگرایی استقرار یابد (و باعث خودسازماندهیِ مردم شود). همچنین باید «فروتنی» خاصی را حفظ کند (دوراندیشی و ملاحظه‌ای خاص در مفصل‌بندی تمایلات مردم). شاید نیاز است تا سیاست پرومته[3] دگرگونی رادیکال را با احتیاطی خاص تعدیل کرد؛ درحالی‌که برای سیاست رادیکال ایدهٔ یک رخداد که ساختارها و صور اجتماعی موجود را دگرگون می‌کند، از اهمیت برخوردار است، درعین‌حال باید دقت خاصی به جزئیات یک موقعیت کرد، و همچنین به تمایلات، حساسیت‌ها، دانش و سنت‌های مردم عادی احترام گذاشت

---

1. Kronstadt.
2. revolutionary authorities.
۳. Promethean، این اصلاح به معنای عمل کردن شبیه به پرومتئوس (یک تیتان در افسانه‌های یونان) است، یعنی خلاق و اصیل بودن. فردی که پرومته باشد همواره برخلاف آنچه دیگران انجام می‌دهند، عمل می‌کند.

(۲۶). دگرگونی رادیکال (و در اینجا «میل به نابودی» که توسط باکونین مطرح شده تداعی می‌شود که به‌زعم وی نیز میلی خلاق است) باید با حساسیت نسبت به آنچه موجود است و میل به حفظ آنچه باید حفظ شود، تکمیل گردد.

آنارشی دموکراتیکِ در راه

تفکر دربارهٔ سازمان‌دهی سیاسی به‌مثابهٔ امری با پایان باز، مقاوم در برابر سلسله‌مراتب اقتدارگرا و دربردارندهٔ توجهی خاص به هستی، (با وجود میل به خلق چیزی که هنوز هستی ندارد) اشاره به درکی خاص از دموکراسی دارد. همان‌گونه که استدلال کرده‌ام، جنبش‌های معاصر، مقاومت در برابر سرمایه‌داری جهانیِ دموکراسی را در شکل کنونی آن رد می‌کنند؛ اما افق دموکراسی را نگاه داشته و در پیِ دموکراتیزه کردن آن هستند. ازاین‌روی باید تصدیق نماییم که آزمایش دموکراتیک امروزین به میزان زیادی بیرون از دولت «دموکراتیک» رخ می‌دهد. درواقع، حتی می‌توانیم تا آنجا پیش برویم که بتوان مدعی شد، امروزه استقلال از دولت شرط واقعی دموکراسی است (به معنایی، امروزه برای دموکراتیک بودن باید با دولت در ضدیت بود) (۲۷).

علاوه‌بر آن، به عقیدهٔ من پیوندی خاص میان آنارشیسم و دموکراسی وجود دارد (پیوندی که سرگشتگی‌آور است، بدین معنا که آنارشیسم به‌دنبال دموکراتیزه کردن دموکراسی به اسم برابری‌خواهی است، اما درعین‌حال نسبت به خطری که دموکراسی می‌تواند برای آزادی و استقلال فردی داشته باشد، حساس است). به همین دلیل است که برای آنارشیست‌ها، دموکراسی باید به‌وسیلهٔ اخلاق برابری ـ آزادی مشروط شود، به شکلی که نه آزادی تابع برابری باشد و نه عکس آن. رهیافت آنارشیستی به دموکراسی بر این امر تأکید دارد که مکانیسم‌های دموکراتیک[1] برابری و آزادی را به شیوه‌ای برابر توسعه می‌دهند:

یک شیوهٔ تفکر از طریق این سرگشتگی، پندارهٔ استقلال است. در کتاب حاضر آنارشیسم را به‌عنوان سیاست استقلال و پروژهٔ استقلال را نیز به‌عنوان افق تمامی سیاست‌های رادیکال تلقی کرده‌ایم. بااین‌حال، باید دربارهٔ معنای امروزین استقلال بیندیشیم. این امر مستلزم چیزی بیش‌از تصرف سادهٔ فضای (سیاسی و ارضی) فراسوی حاکمیت نهادهای دولتی موجود است، هرچند که این خود به‌وضوح پیش‌شرط سیاست استقلال است. تأکید صرف بر یک فضای خودرأی و مستقل باعث اجتناب از مسئلهٔ شکل و شیوهٔ روابط

اجتماعی و سیاسیِ درون فضا می‌شود؛ فضاهای مستقل می‌توانند در معرض بدترین انواع سیاست‌های اقتدارگرا، سرکوبگر و بنیادگرا باشند (۲۸). ازاین‌روی، روشن است که استقلال نه‌تنها به عدم وابستگی به دولتِ یک فضای سیاسی و ارضی خاص، بلکه همچنین به ساخت سیاست خُرد و سازمان‌دهی روابط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در آن فضا نیز اشاره دارد. سازمان‌دهی جمعی زندگی سیاسی درون یک اجتماع غیروابسته نمی‌تواند به قیمت آزادی فردی به دست آید، بلکه برعکس، باید همسو و متقارن با آن قلمداد شود. ازاین‌روی آیا امکان‌پذیر است که دربارهٔ سیاست استقلال صحبت کنیم بدون آنکه ایده‌های اراده‌گرایی و عدم جبریت را به‌عنوان اصول اساسی برای سازمان‌دهی زندگی جمعی تداعی کنیم؟ آیا امکان‌پذیر است که به سیاست استقلال فکر کنیم بدون آنکه ایدهٔ اجتماع آزاد که به نظرم در بطن تخیل سیاسی رادیکال قرار دارد را در ذهن داشته باشیم؟

همین‌جاست که دموکراسی به‌عنوان شیوهٔ سازمان‌دهی جمعی و آزادانهٔ زندگی در فضاهای مستقل اهمیت می‌یابد. اینجا لازم است دموکراسی را نه به‌عنوان مکانیسمی برای بیان یک خواست واحد عمومی بلکه شیوه‌ای برای متکثر کردن این خواست تصور کنیم (شیوه‌ای که فضاهای متفاوت و حتی مخالفی را درون خود می‌گشاید). نکته این است که ما نه می‌توانیم اجتماع دموکراتیک را به‌مثابهٔ فضایی یگانه، منسجم و شفاف که توسط فرایندها، قواعد و مکانیسم‌های مستقر نظارت و حکومت می‌شود، تصور کنیم و نه به‌عنوان تحققِ برخی مشترکات[1] ذاتی. بلکه باید آن را نوعی بی‌فضاییِ[2] امکانیّت قلمداد کنیم (دموکراسی تکینی‌ها که نسبت به فرمول‌بندی‌های مختلفِ برابری ـ آزادی گشوده است). علاوه‌بر این، تحقق صورت‌های مختلف دموکراسی فراسوی دولت مستلزم یک مسئولیت اخلاقی مشخص بر عهدهٔ مردم است تا تنش‌هایی که ممکن است میان اقلیت‌ها و اکثریت به وجود آید را از طریق مذاکره حل کنند (مسئولیتی که تاکنون توسط دولت از دست مردم بیرون کشیده شده است).

در اینجا نوعی همنوایی با ایدهٔ دریدا دربارهٔ دموکراسیِ در راه (دموکراسی آینده) وجود دارد که در آن تلاش برای جدا کردن دموکراسی از حاکمیت دولت و تصور آن فراسوی محدوده‌های آن را می‌یابیم. برای دریدا، دموکراسی همواره در تنش با حاکمیت است زیرا متضمن چندگانگی خواسته‌هاست، بیشتر از یکی، درحالی‌که حاکمیت همیشه به‌دنبال

---

1. being in common.
2. Non- space.

تثبیت نقطهٔ یکتایی و وحدت و لذا تعیین مستبدانهٔ قدرت است؛ بعلاوه، آنچه در کانون دموکراسی قرار دارد کمال‌ناپذیری آن است. آن‌گونه که دریدا می‌گوید: «ما هنوز نمی‌دانیم که دموکراسی چه معنایی خواهد داشت و چه خواهد بود» (۲۹). تعهد دموکراتیک همیشه از مفصل‌بندی‌ها و تعریف فعلی‌اش فراتر می‌رود؛ این تعهد نمی‌تواند به تعدادی شرایط حداقلی محدود شده یا در یک رژیم خاص جای گیرد. درواقع، تمامی دموکراسی‌های موجود ناکافی بوده و هیچ‌گاه بسنده نیستند. بنابراین دموکراسی همواره به افق فراسو و آینده اشاره دارد. همواره «خواهد آمد». این بدان معنا نیست که باید دموکراسی را کنار بگذاریم، یا آن را دائماً درحالِ تعویق بدانیم. برعکس، بدان معناست که هیچ‌گاه نباید به اَشکال موجود دموکراسی بسنده کنیم و همواره در تلاش به‌سوی دموکراسی‌سازی بیشتر در اینجا و اکنون باشیم؛ به‌سوی مفصل‌بندی پیوسته پتانسیل ناممکن آزادی مطلق به همراه برابری مطلق.

همچنین باید تمایل به خودآیینی در بطن دموکراسی را در نظر داشته باشیم (تمایل مردم به تعیین آزادانهٔ شرایط هستی و زندگی‌شان بدون وجود حکومت). باوجوداینکه تاکنون دموکراسی چیزی بیش‌از سیستمی برای توجیه قدرت نبوده، اما ایدهٔ حکومت بر خود، همواره در کانون ایدئال واقعی دموکراسی قرار داشته است. درواقع، در دموکراسی است که می‌توان اتفاقی بودن و بی‌ثباتیِ کل قدرت سیاسی را متصور شد، بدین معنا که قدرت سیاسی غالباً به یک مو بند است و به مشروعیت نمادین دائمی مردم نیاز دارد. در این حالت، عقب‌نشینی کامل از فرایندهای دموکراتیک دولتی (برای مثال، امتناع توده از رأی‌دهی) می‌تواند آخرین کنش دموکراتیک باشد. بنابراین شاید باید دموکراسیِ در راه (آینده) را رهایی از بندگیِ داوطلبانه تلقی کنیم (به بیانی دیگر، با تشخیص اینکه قدرت سیاسیِ مسلط نهایتاً ساخته خود ماست، و با امتناع از تصدیق اقتدار آن می‌توانیم خود را رهایی بخشیم و لذا پیوند ذهنی که به قدرت مقیدمان می‌کند را تضعیف و وابستگی و اسارتی که بر ما تحمیل می‌کند را برطرف سازیم (۳۱)). در این حالت دموکراسیِ در راه باید با خرده‌سیاست و اخلاق آزادی‌خواهی تکمیل گردد که در پی آن است تا به‌وسیلهٔ ابداع پرکتیس‌های نوین آزادی، مشارکت روانی در قدرت و اقتدار را برطرف سازد.

دموکراسی امروزه متضمن خلق و بازسازی فضاها، جنبش‌ها، شیوه‌های زندگی، تبادلات اقتصادی و پرکتیس‌های سیاسی آزادی است. کشمکش‌هایی که امروزه علیه سرمایه‌داری و دولت روی می‌دهند کشاکش‌هایی دموکراتیک هستند. درعین‌حال، ما نیز باید واژهٔ «دموکراسی» را با آهنگی از نارضایتی ادا کنیم. در اینجا می‌توانیم با باکونین

هم‌نوا شویم که واژهٔ دموکراسی را «ناکافی» می‌دانست (۳۲). همان‌گونه که خودِ دریدا گفته است «(دموکراسی) به‌عنوان یک اصطلاح دارای تقدس نیست. من زمانی می‌توانم بگویم: "نه، این اصطلاح صحیحی نیست. شرایط اجازه می‌دهد یا اقتضا می‌کند که از اصطلاحاتی دیگر استفاده کنیم ..."» (۳۳). بحث کتاب حاضر این است که وضعیت درحالِ تغییر است و اشکال جدید سیاستِ مستقل و خودمختار که درحالِ پیدایش هستند نیازمند به‌کارگیری اصطلاحی دیگرند (اصطلاح آنارشیسم).

نتیجه‌گیری

پست‌آنارشیسم صورت خاصی از سیاست نیست؛ هیچ‌گونه فرمول یا تجویزی برای تغییر پیشنهاد نمی‌کند. متضمن جاه‌طلبی مطلقی برای جابه‌جا کردن آنارشیسم با اصطلاحی جدید هم نیست. برعکس، پست‌آنارشیسم بزرگداشت و بازگشتی به‌سوی بدعت‌آمیزترین شکل (ضد) سیاست رادیکال است. درواقع، بسیار دورتر از آنکه آنارشیسم بخواهد وامانده باشد، ظهور کشاکش‌های رادیکالی که امروزه در سطح جهانی[1] استقلال را جست‌وجو می‌کنند، نشان می‌دهد که بالاخره وقتهٔ آنارشیستی فرا رسیده است.

یکی از مدعیات اصلی کتاب حاضر این است که آنارشیسم به‌رغمِ (یا به‌علت) موقعیت حاشیه‌ای خود در محدوده‌های بیرونی نظریهٔ سیاسی، دربارهٔ ماهیت امر سیاسی حرف‌های مهمی برای گفتن دارد. به یک معنا، آنارشیسم می‌تواند به‌عنوان سوی ضدسیاسی سایر صورت‌های اصلی سیاست تلقی شود (وجدان ناخودآگاه وحشی آن‌ها). بحث اساسی آنارشیسم مبنی‌بر آنکه برابری، آزادی و دموکراسی هیچ‌گاه نمی‌توانند به‌قدر کافی زیر سایهٔ اقتدار محقق شوند، آشکارکننده حقیقت پنهان و انکارشدهٔ (برای مثال) لیبرالیسم و سوسیالیسم است.

این حقیقت دیگر پنهان نیست (هرچند هنوز هم انکار می‌شود) و فروریختن و چندپاره شدن ایدئولوژی‌های مذکور که در کرانه‌های ناهموار قدرت دولت شکسته و غرق شده‌اند اکنون آنارشیسم را به سطح اصلی تحلیل سیاسی ما وارد می‌کند. یک تغییر پارادایمی خاص در سیاست به وجود آمده، تغییر از دولت و نهادهای رسمی نمایندگی (که هنوز وجود دارند، اما مانند کشتی‌های خالی و بدون زندگی) به‌سوی جنبش‌ها. در اینجا مجموعهٔ جدیدی از چالش‌ها و مسائل سیاسی درحالِ ظهور است (دربارهٔ آزادی

فراسوی امنیت، دموکراسی ورای دولت، سیاست فراسوی حزب، سازمان‌دهی اقتصادی ورای سرمایه‌داری، جهانی‌شدن فراسوی مرزها، زندگی ورای زیست‌سیاست) مسائلی که آنارشیسم با اصالت و بدعتی که شرایط جدید اقتضا می‌کند، امکان پاسخ به آن‌ها را دارد.

ازآنجاکه آنارشیسم به چنین شیوهٔ بی‌سابقه‌ای به‌عنوان افق سیاست امروزین آشکار و هویدا شده است باید در برخی بنیان‌های کلاسیک آن بازاندیشی کرد، به‌طوری‌که هم‌زمان وفاداری به ویژگی‌های اساسی آن یعنی آزادی، برابری، ضداقتدارگرایی و انسجام محفوظ بماند. استدلال من این بوده است که آنارشیسم چیز جدیدی برای آموختن به خود دارد. آنارشیسم از روح سرشار و زندهٔ آنارشی که بنیان‌های ایستا و هویت‌های ثابت آن را بر هم می‌زند، جان می‌گیرد. پست‌آنارشیسم وقتهٔ سرورآمیز آنارشی را که در آنارشیسم محصور بوده، آشکار ساخته و آن را به کار می‌گیرد تا دربارهٔ امر سیاسی و امر اخلاقی به شیوه‌هایی نوین میان قطب‌های دوتایی سیاست و ضدسیاست بیندیشد.

یادداشت‌ها

(۱) برای مثال نگاه کنید به:

Graeber's, 'The New Anarchists'

یا اینکه نگاه کنید به:

Donatella Della Porta (ed.), *The Global Justice Movement: Cross- national and Trans- national Perspectives* (Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2007) and Sidney Tarrow, *The New Transnational Activism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

(۲) نگاه کنید به:

Michel Foucault, 'Truth and Power': Interview (June 1976), *Power: Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984, Vol. 3*, pp. 111-33.

(۳) نگاه کنید به:

Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller- Roazen (Stanford CA: Stanford University Press, 1998).

(٤) نگاه کنید به:

Mark Neocleous, *Critique of Security* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008).

(5) Michel Foucault in Michel Senellart (ed.), *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France 1977-1978* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007), p. 48.

(۶) نگاه کنید به:

Engin F. Isin, 'The Neurotic Citizen', *Citizenship Studies*, 8(4), September 2004, pp. 217-35.

(۷) یکی از ویژگی‌های قابل‌توجه تظاهرات ضد گروه ۲۰[1] در لندن در سال ۲۰۰۹، حضور همه‌جایی دوربین بود (نه‌تنها پلیس از تظاهرکنندگان عکس می‌گرفت، که حتی تظاهرکنندگان نیز با معکوس‌سازی روابط سراسربین[2] قدرت از پلیس‌ها عکس می‌گرفتند). در سال ۲۰۰۷ در آلمان، هزاران نفر به افزایش قدرت دولت در نظارت و جمع‌آوری اطلاعات اعتراض کردند؛ شعار آن‌ها این بود: «آزادی به‌جای ترس، جنون[3] نظارت را متوقف کنید![4]». علاوه‌بر آن، استفاده از ماسک برای پوشاندن صورت توسط فعالان و تظاهرکنندگان چیزی است بیشتر از یک رفتار دفاعی ساده برای جلوگیری از شناسایی شدن توسط پلیس. این امر درواقع به سیاست نوین گمنامی اشاره دارد، به‌طوری‌که ناپیدایی و گمنامی به نمادهایی برای مقاومت بدل می‌شوند.

(8) Balibar, *Politics and the Other Scene*, p. 84.

(۹) تاد مِی به کندوکاو دربارهٔ فعالیت‌های یک شبکه پرداخته است که مربوط به حقوق مهاجران غیرقانونی الجزایری است و در برابر فشار غیرقابل‌تحمل اقتدارهای دولتی به‌دنبال آن هستند که یک سیاست مقاومت و مخالفت را علیه سیاست‌های اخراجی دولت مدیریت کرده و به اجرا درآورند. نگاه کنید به:

'Equality among the Refugees: a Rancièrean view of Montréal's Sans-Status Algerians', *Anarchist Studies*, 16(2), 2008, pp. 121-34.

(۱۰) آن‌گونه که فوکو اشاره کرده است، راز و معمای زیست‌سیاست این است که به‌عنوان اِعمال قدرت دارای وظیفهٔ زنده نگاه‌داشتن زندگی است، اما برای آنکه به این هدف برسد

---

۱. G۲۰ یا گروه ۲۰: گروهی شامل بیست کشور برتر ازلحاظ اقتصادی است. این گروه متشکل از وزرای اقتصاد (دارایی) و مسئولان بانک‌های مرکزی بیست اقتصاد مطرح دنیاست.

2. Panoptic.

3. Mania.

۴. نویسنده به این منبع ارجاع داده است:
http://www.edri.org/edrigram/number5.18/liberty- instead- offear, accessed 26 May 2009

در مقیاسی وسیع مرگ تولید می‌کند: سوی دیگر زیست‌سیاست، مرگ‌سیاست[1] است. لذا می‌توان اقداماتِ پاک‌سازی قومی و نسل‌کشی‌ها را به‌عنوان سوی دیگر سودای غرب برای مراقبت و تنظیم سلامت بیولوژیکی و بهزیستی بدانیم. نگاه کنید به:

Foucault, *Society must be Defended.*

(۱۱) نگاه کنید به:

Roberto Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, trans. Timothy Campbell (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2008), p. 46.

(۱۲) نگاه کنید به:

Foucault, *Society must be Defended*, pp. 262-3.

(۱۳) در تصور کردن رهیافت‌های بدیل و اتوپیایی به زندگی (زندگیِ گریزان از سنجه‌های علمی) است که «آنارشیسم معنوی» متفکرینی مانند مارتین بوبر[2] و گوستاو لنداور در نقد زیست‌سیاست اهمیت می‌یابند.

(۱۴) نگاه کنید به:

Massimo De Angelis, *The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital* (London: Pluto, 2007), p. 34.

(۱۵) نگاه کنید به:

Mihalis Mentinis's study of Zapatista politics in *Zapatistas: the Chiapas Revolt and What it Means for Radical Politics* (London: Pluto Press, 2006).

(۱۶) نگاه کنید به بحث سیمون تُرمی[3] دربارهٔ فعالیت‌های سیاسی دموکراتیکِ بدون نماینده در زاپاتیستا:

'"Not in my Name": Deleuze, Zapatismo and the Critique of Representation', *Parliamentary Affairs*, 2006.

(۱۷) اقدامات اخیری مانند «ربودن کارفرما» توسط کارگران در فرانسه شکل جدیدی از عمل مستقیم در پاسخ به تعلیق و اخراج کارگران است.

---

1. Thanatopolitics.
2. Martin Buber.
3. Simon Tormey.

(۱۸) نگاه کنید به:

Tom Mertes (ed.), *A Movement of Movements: Is Another World Really Possible?* (London: Verso, 2004).

(۱۹) برای مثال اعضای زاپاتیستا به‌خوبی از اینترنت برای ارتباط و گسترش شبکه‌هایشان با فعالان و سازمان‌های مردم‌نهاد در جهان شمال استفاده کرده و خواستار انسجام و همبستگی جهانی با مبارزه آن‌ها علیه نئولیبرالیسم شدند.

(20) Bakunin, *Political Philosophy*, p. 375.

(۲۱) نگاه کنید به:

Nicola Montagna, 'The Making of a Global Movement: Cycles of Protest and Scales of Action' (draft paper submitted to *Global Geography*, 2009).

(۲۲) نگاه کنید به بحث مارک روپرت[1] دربارهٔ تأثیر آنارشیسم بر جنبش عدالت جهانی در «همگرایی ضد سرمایه‌داری»؟

Anarchism, Socialism and the Global Justice Movement', in Manfred Steger (ed.), *Rethinking Globalism* (Lanham, MD: Rowman & Littlefi eld, 2003), pp. 121-35.

(23) Giorgio Agamben, 'Movement' (8 March 2005) Multitudes web: http://multitudes.samizdat.net/Movement.html.

(۲۴) برای نمونه نگاه کنید به:

Peter Hallward's 'The Politics of Prescription', *The South Atlantic Quarterly*, 104(4), Fall 2005, pp. 769-89.

(25) Bakunin, *Political Philosophy*, p. 398.

(۲۶) من این استعاره دربارهٔ پرومتئوس که با احتیاط از بهشت آتش می‌دزدد را از برونو لاتور[2] اقتباس کرده‌ام. در بحث بر سر مفهوم طرح (دیزاین[3])، لاتور از گرایش قهرمانانه و حماسی پرومتئوس برای گسست انقلابی فاصله می‌گیرد: «معنای دوم و شاید مهم‌ترِ

---

1. Mark Rupert.
2. Bruno Latour.
3. Design.

دیزاین نوعی توجه به جزئیات است که در رؤیای عملِ مغرورانه، قهرمانانه و پرومتئوسی فراموش شده است. "به جلو حرکت کن، خود را اساساً از گذشته جدا کن؛ پیامدها از خودشان مواظبت می‌کنند". این شیوه‌ای قدیمی است (برای بنا کردن، ساختن، نابود کردن، و تجدید رادیکال): "پس‌از من طوفان خواهد بود!"». این گرایش باید به‌طور کلی و به‌ویژه در سیاست انقلابی تعدیل شود: «رئیس‌جمهور مائو دراین‌باره محق بود: انقلاب همواره باید انقلابی شود. اما آنچه وی پیش‌بینی نکرده بود این است که "انرژی انقلابیِ" جدید از مجموعهٔ گرایش‌هایی که به‌سختی در جنبش‌های انقلابی به دست می‌آید، تأمین می‌شود: تواضع، مراقبت، احتیاط، مهارت، چیره‌دستی، معنا، توجه به جزئیات، محافظت دقیق، بازطراحی، خدعه و شیوه‌های انتقالی متغیر[1]. باید به‌طرز رادیکالی محتاط یا به شیوهٔ محتاطانه‌ای رادیکال باشیم ...»

'A Cautious Prometheus? A Few Steps Toward a Philosophy of Design (with Special Attention to Peter Sloterdijk)', Keynote lecture for the Networks of Design meeting of the Design History Society, Falmouth, Cornwall, 3 September 2008, available at: http://www. bruno- latour.fr/articles/ article/112- DESIGN- CORNWALL.pdf.

(۲۷) باید ایده‌ای را از نوشته‌های اولیه مارکس به یاد آوریم، مبنی‌بر آنکه دموکراسی چیزی است که از اصل دولت سیاسی عدول کرده و به شکلی با آن مخالفت می‌کند، به‌صورتی که دولت سیاسی (حتی دولت سیاسی دموکراتیک) صرفاً می‌تواند یک تفرد[2] باشد، یک بروز یا شکل خاص از هستی مردم، درحالی‌که اصل دموکراسی امر عام و امر منفرد را با یکدیگر یگانه می‌کند: «آن‌طور که فرانسوی‌ها این را تفسیر کرده‌اند، این‌گونه معنا می‌دهد که: در دموکراسی حقیقی' دولت سیاسی ملغی شده است».

'Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law', p. 30.

(۲۸) در اینجا ژیژک به نکتهٔ انتقادی مهمی علیه گرایش‌های عام برخی چپ‌گرایان اشاره می‌کند که به ستایش «قلمروهای آزادشده‌ای» می‌پردازند که توسط حزب‌الله در لبنان یا حماس در غزه کنترل و اداره می‌شوند، اما این ستایش و تمجید صرفاً به این دلیل است که

1. Ever shifting transitory fashions.
2. Particularity.

این سازمان‌ها در مقابل تجاوز اسرائیل مقاومت کرده و برای مردمی که در این قلمروها زندگی می‌کنند، خدمات اجتماعی فراهم می‌آورند. اما به‌زعم ژیژک، مسئله‌ای که باید به آن اشاره کرد این است که برای مثال آیا سازمان‌های مذکور امکانیّت رهایی را برای زنان و کارگران فراهم کرده‌اند یا خیر. نگاه کنید به مصاحبه ژیژک:

'Divine Violence and Liberated Territories: SOFT TARGET talks with Slavoj Žižek' (Los Angeles, 14 March 2007), available at: http://www.softtargetsjournal.com/web/zizek.php (accessed 1 June2009).

(29) Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, trans. Pascale- Anne Brault and Michel Naas (Stanford CA: Stanford University Press, 2005), p. 9.

(۳۰) نگاه کنید به بحث ژیژک دربارهٔ رمان ژوزه ساراماگو[1] به نام بینایی[2] (۲۰۰۶)، که در آن رأی سفید تودهٔ مردم در انتخابات پارلمانی منجر به ایجاد بحران در نظام قدرت می‌شود.

Violence: Six Sideways Refl ections (New York: Picador, 2008).

(۳۱) ایدهٔ مربوط به بندگی داوطلبانه از اتین دولابوئتی به عاریت گرفته شده است، به‌زعم وی، مسئلهٔ سیاست' مشخص ساختن این امر است که ما چگونه به انتخاب خودمان تبدیل به برده می‌شویم: «من صرفاً باید در پی آن باشم تا درک کنم چه می‌شود که بسیاری از مردم، بسیاری از روستاها، شهرها و ملت‌ها تحت انقیاد یک حاکم رنج می‌برند درحالی‌که این حاکم قدرتی ندارد غیر از آنی که خود مردم به وی بخشیده‌اند؛ حاکمی که می‌تواند به آنان آسیب برساند صرفاً به این دلیل که مردم مشتاق هستند تا وی را تحمل کنند، وی قادر نبود هیچ‌گونه آسیبی برساند اگر این مردم به‌جای برگزیدن با وی مخالفت می‌کردند».

The Politics of Obedience: the Discourse of Voluntary Servitude, trans. H. Kurz (New York, Free Life Editions, 1975), p. 46.

(32) Bakunin, *Political Philosophy*, p. 223.

(33) Jacques Derrida, *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*, ed. and trans. E. Rottenburg (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002), p. 181.

---

1. Jose Saramago.
2. Seeing.

کتاب‌نامه

Abensour, Miguel, 'An- archy between Metapolitics and Politics', *Parallax*, 8(3), 2002, pp. 5-18.

Abensour, Miguel, *La Dèmocratie contre l Etat. Marx et le moment machiavelien; suivi de Dèmocratie sauvage et principe d' anarchie*, 2nd edn. (Paris: Felin, 2004).

Abensour, Miguel, 'Persistent Utopia', *Constellations*, 15(3), 2008,

pp. 406-21.

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller- Roazen (Stanford CA: Stanford University Press, 1998).

Agamben, Giorgio, 'Movement' (8 March 2005) Multitudes web: http:// multitudes. samizdat.net/Movement.html

Anderson, Perry, 'Jottings on the Conjuncture', *New Left Review*, 48, November/ December 2007, pp. 5-37.

Arendt, Hannah, *The Human Condition* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1958).

Badiou, Alain, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, trans. Peter Hallward (London: Verso, 2002).

Badiou, Alain, 'Beyond Formalisation': an interview with Alain Badiou, trans.

Bruno Bosteels and Alberto Toscano, *Angelaki*, 8(2), August 2003, pp. 111-36.

Badiou, Alain, *Saint Paul: the Foundation of Universalism*, trans. R. Brassier (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003).

Badiou, Alain, 'The Flux and the Party: In the Margins of Anti- Oedipus', *Polygraph*, 15/16, 2004, pp. 75-92.

Badiou, Alain, *Being and Event*, trans. Oliver Feltham (London: Continuum, 2005).

Badiou, Alain, *Metapolitics*, trans. Jason Barker (London: Verso, 2005).

Badiou, Alain, *Polemics*, trans. Steve Corcoran (London: Verso, 2006).

Badiou, Alain, *Logics of Worlds: Being and Event, 2*, trans. Alberto Toscano, (London: Continuum, 2009).

Bakunin, Mikhail, *Marxism, Freedom and the State*, trans. K. J. Kenafi ck (London: Freedom Press, 1984).

Bakunin, Mikhail, *Political Philosophy of Mikhail Bakunin: Scientifi c Anarchism*, G. P. Maximoff (ed.) (London: Free Press of Glencoe, 1953).

Balibar, étienne, *Politics and the Other Scene*, trans. Christine Jones, James Swenson and Chris Turner (London: Verso, 2002).

Benjamin, Walter, *Selected Writings, Vol. 1*, Marcus Bullock and Michael W. Jennings (eds) (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999).

Bensaid, Daniel, 'On a recent book by John Holloway', *Historical Materialism*, 13(4), 2005, pp. 169-92.

Bertolo, Amedeo, 'Democracy and Beyond', *Democracy & Nature*, 5(2), 1999, pp. 311-23.

Bey, Hakim, *Immediatism* (San Francisco, CA: AK Press, 1994).

Bey, Hakim, *T.A.Z: the Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy and Poetic Terrorism*, Autonomedia, 1991.

Black, Bob, *Anarchy after Leftism* (Colombia, MO: CAL Press, 1997).

Bobbio, Norberto, *Democracy and Dictatorship: the Nature and Limits of State Power*, trans. P. Kennealy (Cambridge: Polity Press, 1989).

Bookchin, Murray, *From Urbanization to Cities: Towards a New Politics of Citizenship* (London: Cassell, 1995).

Bookchin, Murray, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: an Unbridgeable Chasm* (San Francisco, CA: AK Press, 1995).

Bookchin, Murray, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy* (Paolo Alto, CA: Cheshire Books, 1982).

Bookchin, Murray, *Post- Scarcity Anarchism* (London: Wildwood House, 1974).

Bookchin, Murray, *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism* (Montreal: Black Rose Books, 1990).

Borch- Jacobsen, Mikkel, *The Freudian Subject*, trans. Catherine Porter (Stanford, CA: Stanford University Press, 1988).

Bosteels, Bruno, 'Post- Maoism: Badiou and Politics', *Positions*, 13(3), 2005, pp. 575-634.

Brockway, Fenner, *Britain's First Socialists: the Levellers, Agitators and Diggers of the English Revolution* (London: Quartet Books, 1983).

Brown, Wendy, *States of Injury: Power and Freedom in late Modernity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

Buber, Martin, *Paths in Utopia* (New York: Syracuse University Press, 1996).

Butler, Judith, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997).

Caffentzis, George, 'The End of Work or the Renaissance of Slavery? A Critique of Rifkin and Negri' (Spring 1998), available at: http://www.korotonomedya.net/otonomi/caffentzis.html.

Call, Lewis, *Postmodern Anarchism* (Lanham, MD: Lexington Books, 2003).

Carter, Alan, 'Outline of an Anarchist Theory of History', in David Goodway (ed.) *For Anarchism: History, Theory and Practice* (London: Routledge, 1989), pp. 176-97.

Clark, Samuel, *Living without Domination: the Possibility of an Anarchist Utopia* (Farnham: Ashgate, 2007).

Crisso and Odoteo, 'Barbarians: the Disordered Insurgence', available at: http://www.geocities.com/kk_abacus/ioaa/barbarians.html.

Critchley, Simon, *Infi nitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance* (London: Verso, 2007).

Crouch, Colin, *Post- Democracy* (Cambridge: Polity Press, 2004).

Day, Richard J. F., *Gramsci is Dead. Anarchist Currents in the Newest Social Movements* (London: Pluto Press, 2005).

De Angelis, Massimo, *The Beginning of History. Value Struggles and Global Capital* (London: Pluto, 2007).

Debord, Guy, *The Society of the Spectacle*, trans. Donald Nicholson- Smith (New York: Zone Books, 1995).

Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton (London: Continuum, 2001).

Deleuze, Gilles and Claire Parnet (eds), *Dialogues*, trans. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1987).

Deleuze, Gilles and Felix Guattari, *Anti- Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurley (London: Continuum, 2004).

Deleuze, Gilles and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi (London: Continuum, 2004).

della Porta, Donatella (ed.), *The Global Justice Movement: Cross- national and Trans- national Perspectives* (Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2007).

Derrida, Jacques, *Positions*, trans. Alan Bass (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1971).

Derrida, Jacques, *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*, ed. and trans. E. Rottenburg (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002).

Derrida, Jacques, *Rogues: Two Essays on Reason*, trans. Pascale- Anne Brault and Michel Naas (Stanford CA: Stanford University Press, 2005).

Dirlik, Arif, *Anarchists in the Chinese Revolution* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993).

Engels, Friedrich, *The German Revolutions: the Peasant War in Germany* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1967).

Esposito, Roberto, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, trans. Timothy Campbell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008).

Feyerabend, Paul, *Against Method* (London: Verso, 1993).

Foucault, Michel, *The History of Sexuality VI: Introduction*, trans. R. Hunter (New York: Vintage Books, 1978).

Foucault, Michel, 'Governmentality', *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Colin Gordon (ed.) (Chicago, IL: University of Chicago

Press, 1991), pp. 87-104.

Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (London: Penguin, 1991).

Foucault, Michel, *The Essential Works of Foucault 1954-1984, Volume 1: Ethics, Subjectivity and Truth*, Paul Rabinow (ed.), trans. Robert Hurley (London: Penguin, 2002).

Foucault, Michel, *The Essential Works of Foucault 1954-1984, Volume 3: Power*, James Faubion (ed.), trans. Robert Hurley (London: Penguin, 2002).

Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège De France 1975-1976*, trans. David Macey (London: Allen Lane, 2003).

Foucault, Michel, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-1978*, Michel Senellart (ed.) (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007).

Franks, Benjamin, 'Postanarchism and Meta- ethics', *Anarchist Studies*, 16(2), 2008, pp. 135-53.

Freud, Sigmund, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. 18* [1920-2], trans. and ed. James Strachey (London: Hogarth, 1955).

Godwin, William, *Anarchist Writings*, Peter Marshall (ed.) (London: Freedom Press, 1968).

Godwin, William, *Enquiry Concerning Political Justice* (Harmondsworth: Penguin, [1793] 1985).

Gordon, Uri, *Anarchy Alive!: Anti- authoritarian Politics from Practice to Theory* (London: Pluto Press, 2008).

Graeber, David, 'The New Anarchists', *New Left Review*, 13, January-February

2002, 62-73.

Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, eds and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell- Smith (London: Lawrence & Wishart, 1971).

Gray, Tim, 'Spencer, Steiner and Hart on the Equal Liberty Principle', *Journal of Applied Philosophy*, 10(1), 1993, pp. 91-104.

Guérin, Daniel, *No Gods, No Masters: an Anthology of Anarchism* (Oakland, CA: AK Press, 2005).

Hallward, Peter, 'The Politics of Prescription', *The South Atlantic Quarterly*, 104(4), Fall 2005, pp. 769-89.

Hardt, Michael, 'The Withering of Civil Society', *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*, E. Kaufman and K. J.

Heller (eds) (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1998), pp. 23-39.

Hardt, Michael and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

Hardt, Michael and Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York: Penguin, 2004).

Hitchens, Christopher (ed.), *The Paris Commune 1871* (London: Sidgwick & Jackson, 1971).

Holloway, John, *Change the World Without Taking Power: the Meaning of Revolution Today* (London: Pluto, 2002).

Isin, Engin F., 'The Neurotic Citizen', *Citizenship Studies*, 8(4), (September 2004), pp. 217-35.

Kropotkin, Peter, *The State: Its Historic Role*, London: Freedom Press, 1943.

Kropotkin, Peter, *Ethics: Origin and Development*, trans. L. S. Friedland (New York: Tudor Publishing, 1947).

Kropotkin, Peter, *Revolutionary Pamphlets*, Roger N. Baldwin (ed.) (New York: Benjamin Blom, 1968).

Kropotkin, Peter, *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Paul Avrich (ed.) (New York: New York University, 1972).

Kropotkin, Peter, *The Conquest of Bread, and Other Writings*, Marshall S. Shatz (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

Kropotkin, Peter, *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*, Colin Ward (ed.) (London: Freedom Press, 1998).

La Boétie, Estienne de, *The Politics of Obedience: the Discourse of Voluntary Servitude*, trans. H. Kurz (New York, Free Life Editions, 1975).

Lacan, Jacques, 'Kant with Sade', *October*, 51, 1989.

Lacan, Jacques, 'A Theoretical Introduction to the Functions of Psychoanalysis in criminology', *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* (*JPCS*), 1(2), 1996, pp. 13-25.

Lacan, Jacques, 'Analyticon', *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*, Jacques- Alain Miller (ed.), trans. Russell Grigg (New York: W. W. Norton, 2007).

Laclau, Ernesto, *On Populist Reason* (London: Verso, 2005).

Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 2001).

Latour, Bruno, 'A Cautious Prometheus? A Few Steps Toward a Philosophy of Design (with Special Attention to Peter Sloterdijk)', Keynote lecture for the Networks of Design meeting of the Design History Society, Falmouth,

Cornwall, 3 September 2008, available at: http://www.bruno- latour.fr/articles/article/112- DESIGN- CORNWALL.pdf.

Lemke, Thomas, '"The Birth of Bio- politics": Michel Foucault's lecture at the Collège de France on neo- liberal governmentality', *Economy and Society*, 30(2), May 2001, pp. 190-207.

Lenin, V. I., *Collected Works, Vol. 5, May 1901-February 1902* (London: Lawrence & Wishart, 1961).

Lenin, V. I., *Collected Works, 1870-1924, Vol. 31* (London: Lawrence & Wishart, 1966).

Lenin, V. I., *State and Revolution* (New York: International Publishers, [1943] 1990.

Levinas, Emmanuel, *The Levinas Reader*, Sean Hand (ed.) (Oxford: Blackwell, 1989).

Locke, John, *The Second Treatise of Government*, J. W Gough (ed.) (Oxford: Blackwell, 1956).

Lyotard, Jean- François, *The Postmodern Condition: a Report on Knowledge*, trans. Geoffrey Bennington and Brian Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1991).

Marchart, Oliver, *Post- Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).

Marshall, Peter, *Demanding the Impossible: A History of Anarchism* (London: Harper Perennial, 2008).

Marx, Karl and Friedrich Engels, *Collected Works, Vol. 3* (London: Lawrence & Wishart, 1975).

Marx, Karl and Friedrich Engels, *The Marx-Engels Reader*, Robert Tucker (ed.) (New York: Princeton University Press, 1978).

Marx, Karl and Friedrich Engels, *Collected Works, Vol. 11* (London: Lawrence & Wishart, 1979).

May, Todd, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (Philadelphia, PA: Penn State Press, 1994).

May, Todd, 'Equality Among the Refugees: a Rancièrean view of Montréal's Sans-Status Algerians', *Anarchist Studies*, 16(2), 2008, pp. 121-34.

May, Todd, *The Political Thought of Jacques Rancière, Creating Equality* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008).

Mentinis, Mihalis, *Zapatistas: the Chiapas Revolt and What it Means for Radical Politics* (London: Pluto Press, 2006).

Mertes, Tom (ed.), *A Movement of Movements: Is Another World Really Possible?* (London: Verso, 2004).

Montagna, Nicola, 'The Making of a Global Movement: Cycles of Protest and Scales of Action' (draft paper submitted to *Global Geography*, 2009).

Morland, David, 'Anti-capitalism and Poststructuralist Anarchism', *Changing Anarchism: Anarchist theory and practice in a Global Age*, Jonathan Purkis and James Bowen (eds) (Manchester: Manchester University Press), pp. 23-54.

Morland, David, *Demanding the Impossible? Human Nature and Politics in Nineteenth-Century Social Anarchism* (London: Cassell, 1997).

Mouffe, Chantal, *On the Political* (London: Routledge, 2005).

Mouffe, Chantal, *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2000).

Negri, Antonio, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, trans.

Maurizia Boscagli (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999).

Neilson, Brett, 'Potenza Nuda? Sovereignty, Biopolitics, Capitalism', *Contretemps*, 5, December 2004, pp. 63-78.

Neocleous, Mark, *Critique of Security* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008).

Newman, Saul, *From Bakunin to Lacan: Anti- authoritarianism and the Dis location of Power* (Lanham, MD: Lexington Books, 2001).

Noys, Ben, 'Through a Glass Darkly: Alain Badiou's Critique of Anarchism', *Anarchist Studies*, 16(2), 2008, pp. 107-20.

Noys, Benjamin, 'Anarchy- without- Anarchism' (October 2006). Available at: http://leniency.blogspot.com/2009/06/anarchywithoutanarchism.html.

Pogge, Thomas, 'Equal Liberty for All?', *Midwest Studies in Philosophy*, XXVIII, 2004, pp. 266-81.

Poulantzas, Nicos, 'The Problem of the Capitalist State', *New Left Review*, 58, 1969.

Poulantzas, Nicos, *Political Power & Social Classes*, trans. Timothy O'Hagan (London: NLB and Sheed & Ward, 1973).

Proudhon, Pierre- Joseph, *What is Property?*, Donald R. Kelley and Bonnie G. Smith (eds) (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Rancière, Jacques, *The Nights of Labour: the Workers' Dream in Nineteenthcentury France*, trans. John Drury (Philadelphia, PA: Temple University Press, 1989).

Rancière, Jacques, *Disagreement: Politics and Philosophy*, trans. Julie Rose (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999).

Rancière, Jacques, 'Who is the Subject of the Rights of Man?', *The South*

Atlantic Quarterly, 103(2/3), 2004, pp. 297-310.

Rancière, Jacques, *The Politics of Aesthetics: the Distribution of the Sensible*, trans. Gabriel Rockhill (New York: Continuum, 2004).

Rancière, Jacques, 'Democracy, anarchism and radical politics today: An interview with Jacques Ranciere', with Todd May, Benjamin Noys and Saul Newman, trans. John Lechte, *Anarchist Studies*, 16(2), 2008, pp. 173-85.

Rasch, William, *Sovereignty and its Discontents: On the Primacy of Confl ict and the Structure of the Political* (London: Birkbeck Law Press, 2004).

Reich, Wilhelm *The Mass Psychology of Fascism* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1980).

Richards, Vernon (ed.), *Errico Malatesta: His Life & Ideas* (London: Freedom Press, 1993).

Rothbard, Murray, 'Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State', *Journal of Libertarian Studies*, 1(1), 1977, pp. 45-57.

Rupert, Mark, 'Anti- Capitalist Convergence? Anarchism, Socialism and the Global Justice Movement', in Manfred Steger (ed.), *Rethinking Globalism* (Lanham, MD: Rowman & Littlefi eld, 2003), pp. 121-35.

Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996).

Schmitt, Carl, *The* Nomos *of the Earth in the International Law of the* Jus Publicum Europeaum, trans. G. L. Ulmen (New York: Telos Press, 2003).

Schmitt, Carl, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. G. Schwab (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005).

Schürmann, Reiner *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, trans. Christine Marie Gros (Bloomington, IN: Indiana University

Press, 1987).

Sorel, Georges, *Refl ections on Violence*, trans. T. E. Hulme and J. Roth (New York: Collier Books, 1999).

Spencer, Herbert, *Social Statics* (London: Chapman, 1851).

Spencer, Herbert, *The Man versus the State* (Harmondsworth: Penguin, [1884] 1969).

Stirner, Max, *The Ego and Its Own*, David Leopold (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

Tarrow, Sidney, *The New Transnational Activism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*, trans. J. P. Mayer (ed.), G. Lawrence (London: Fontana Press, 1994).

Tormey, Simon, '"Not in my Name": Deleuze, Zapatismo and the Critique of Representation', *Parliamentary Affairs*, 2006.

Toscano, Alberto, 'From the State to the World? Badiou and Anti- Capitalism', *Communication & Cognition*, 37(3&4), 2004, pp. 199-224.

Toscano, Alberto, 'Always Already Only Now: Negri and the Biopolitical', *The Philosophy of Antonio Negri: Revolution in Theory*, Timothy S. Murphy and Abdul- Karim Mustapha (eds) (London: Pluto Press, 2007), vol. 2, pp. 109-28.

Toscano, Alberto, 'The war against pre- terrorism: the Tarnac 9 and *The Coming Insurrection*', *Radical Philosophy*, 154, March/April 2009.

Vaneigem, Raoul, *The Revolution of Everyday Life*, trans. Donald Nicholson-Smith (London: Rebel Press, 2006).

Vattimo, Gianni, *The End of Modernity: Nihilism and the Hermeneutics in*

Post- Modern Culture, trans. Jon R. Snyder (Cambridge: Polity Press, 1988).

Wolff, Robert Paul, *In Defense of Anarchism* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998).

Woodcock, George, *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements* (Harmondsworth: Penguin, 1986).

Wright, Steve, 'A Party of Autonomy', *Resistance in Practice: the Philosophy of Antonio Negri*, Timothy S. Murphy and Abdul- Karim Mustapha (eds) (London: Pluto Press, 2005), pp. 73-106.

Zerzan, John, *Future Primitive and Other Essays* (New York: Autonomedia, 1994).

Zerzan, John, *Elements of Refusal* (Columbia, CO: CAL Press, 1999).

Žižek, Slavoj, *The Ticklish Subject: the Absent Centre of Political Ontology* (London: Verso, 1999).

Žižek, Slavoj, 'Divine Violence and Liberated Territories' Interview with SOFT TARGET (Los Angeles, 14 March 2007), available at: http://www.softtargetsjournal.com/web/zizek.php.

Žižek, Slavoj, 'Resistance is Surrender', *London Review of Books*, 15 November 2007.

Žižek, Slavoj, 'Robespierre, or, the "Divine Violence" of Terror', Introduction to *Virtue and Terror*, by Maximilien Robespierre, trans. John Howe (London: Verso, 2007).

Žižek, Slavoj, *In Defence of Lost Causes* (London: Verso, 2008).

Žižek, Slavoj, *Violence: Six Sideways Refl ections* (New York: Picador, 2008).

ISBN: 978-622-8158-37-2

Published by
Mehrandish Books
Tehran - Iran

Tel: +98 21 66 48 93 65

www.mehrandishbooks.com mehrandish@yahoo.com
mehrandishnashr mehrandishbooks @mehrandishbooks

THE POLITICS OF POSTANARCHISM

SAUL NEWMAN

Translated by
Jahangir Jajangiri,
Roudabeh Dehghani and Raana Mohammadtaghinejad

Edited by
Mehdi Sojoudi Moghaddam



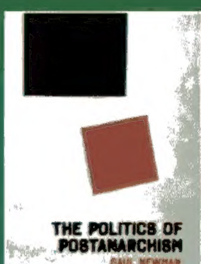
THE POLITICS OF POSTANARCHISM

SAUL NEWMAN

Translated by Jahangir Jajangiri, Roudabeh Dehghani and Raana mohammadtaghinejad

سال نیومن یک نظریه‌پرداز سیاسی بریتانیایی متولد ۱۹۷۲ است. او استاد نظریهٔ سیاسی در کالج گلدسمیت دانشگاه لندن است. نیومن به خاطر آثارش درزمینهٔ "پست - آنارشیسم" شناخته شده است. هدف رویکرد نیومن این است که سیاست را از نظم دولتی خارج کند و امکانات آنارشیسم را به‌عنوان یک عمل سیاسی و پروژهٔ خودآیینی تجدید کند، درحالی‌که برخی از مقوله‌های مفهومی آنارشیسم کلاسیک را نیز تغییر می‌دهد. دیدگاه پساآنارشیستی نیومن چشم‌انداز منحصربه‌فردی را برای درک سیاست‌های رادیکال معاصر و ماهیت درحالِ تحول آنارشیسم در جامعه مدرن ارائه می‌دهد.

نیومن، در این کتاب، به بررسی پساآنارشیسم می‌پردازد و آنارشیسم قرن نوزدهم را از منظر پساساختارگرایی بازتفسیر می‌کند. او از پساساختارگرایی و متفکرانی مانند فوکو، دلوز و لکان الهام می‌گیرد تا دیدگاهی ضدذات‌گرایانه و ضدبنیادگرایانه را اتخاذ کند. نیومن دیدگاه آنارشیستی کلاسیک را مورد نقد قرار می‌دهد. در عوض، پیشنهاد می‌کند که بایستی قدرت را به‌عنوان چیزی که همه‌جا هست، پراکنده است و خود سوژه‌ها را تشکیل می‌دهد، در راستای دیدگاه فوکو در نظر بگیریم. پست ـ آنارشیسم ایدهٔ یک انقلاب کامل که نظم موجود را واژگون می‌کند را کنار می‌گذارد.این کتاب می‌تواند برای دانشجویان رشته‌های مربوطه و همهٔ علاقه‌مند به نظریه‌های پست‌مدرن و نظریهٔ پساساختارگرایی در علوم سیاسی، جامعه‌شناسی، فلسفه و مطالعات فرهنگی مفید به فایده باشد.



انتشارات مهراندیش
MEHRANDISH BOOKS
9 786228 158372

۱۲ سیاست و حکومت